تُودْ سْلَون



حياة تالفة

أزمة النفس الحديثة

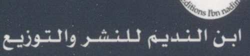
ترجمة:

د. عبدالله بن سعيد الشهري

نديم للترجمة



دار الروافد الثقافية ـ ناشرون



ابن النديم للنشر والتوزيع

ابن النديم للنشر والتوزيع   دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

تُودْ سْلَون

حياة تالفة

أزمة النفس الحديثة

ترجمة

د. عبدالله بن سعيد الشهري





حياة تالفة

أزمة النفس الحديثة

العنوان الأصلي للكتاب

DAMAGED LIFE: The crisis of the modern psyche
Tod Sloan

حياة تالفة - أزمة النفس الحديثة

تُودْ سْلَون

الطبعة الأولى، 2021
عدد الصفحات: 312
القياس: 14 × 21
الترقيم الدولي ISBN: 978-614-466-111-6
الإيداع القانوني: السداسي الأول/ 2021

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلـــوي: 03 76 20 661 213+

وهـــران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 25 41 213+
خلـــوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
خلوي: 28 28 69 3 961+
هاتف: 37 04 74 1 961+
ص. ب.: 113/6058
الحمـراء، بيروت-لبنان
Email: rw.culture@yahoo.com
info@dar-rawafed.com
www.dar-rawafed.com

المحتويات

«تعِسَ عبد الدينار والدرهم»

صحيح البخاري

«ما من عبد استرعاه الله رعية، فلم يحطها بنصيحة، إلا لم يجد رائحة الجنة»

صحيح البخاري

حياة تالفة

لقد أرفدنا التحديث بالمنافع المادية، مع ذلك يقال لنا باستمرار كم نحن تعساء؛ فالجريمة والطلاق والانتحار والاكتئاب والقلق في ازدياد. وبينما كان التحديث قوة رئيسية في تشكيل علم النفس من حيث هو تخصص، إلا أنه لا يوجد نقاش يذكر، إن وجد، حول الحداثة في علم النفس. يطرح كتاب "حياة تالفة" تحليلاً قوياً وتقدمياً لتأثير الحداثة في النفس. يسلط تود سلون[1] الضوء على آثار القضايا التي تبدو بعيدة عن حياتنا، ليُظهر وقْع التصنيع الرأسمالي على الخبرة الشخصية والعلاقات الحميمة. وهو يقدم نظرية متكاملة عن الذات في المجتمع، ويضع تنمية الشخصية في سياق العمليات الاجتماعية التاريخية والحياة اليومية، كما يَعرِضُ علمَ نفسٍ نقْدي بديل يستكشفُ فهمنا للتحديث واستجابتنا المعقدة له.

(1) لما فرغتُ من ترجمة الكتاب، طرقت جميع أبواب التواصل معه لأخبره بذلك، ولم أتلق أي رد. ثم علمتُ أنه توفي في السابع عشر من ديسمبر 2018م. كنت أنوي أن أجعل تواصلي معه بهذا الخبر مفتاح حوار لاحق حول بعض القضايا الفكرية والدينية المعاصرة. حزنت أن وفاته حالت دون ذلك، والله بصير بعباده. [المترجم]

ومما نوقش أيضًا الآثار المترتبة على نظرية ما بعد الحداثة، والحلول الجديدة المقترحة لإنهاء المعاناة الجماعية للذات الحديثة. قراءة هذا الكتاب واجبة على كل الذين يدرسون علم النفس ويتعاملون معه إلى جانب التخصصات ذات الصلة مثل علمي الاجتماع والسياسة الاجتماعية.

تود سلون أستاذ مشارك في علم النفس بجامعة تولسا في أوكلاهوما، وهو مساهم رائد في مجال علم النفس الشخصي. من مؤلفاته السابقة: **اتخاذ القرار: خداع النفس في خيارات الحياة**، لندن: ميثون.

تقديم

تتناول الأغراض الكبرى للكتاب الحالي مواضيع أساسية في التنظير للسياقات الاجتماعية المتصلة بفكرة النفس، والتصدي لذلك بطريقة تنتهي إلى افتراضات وتوصيات واضحة حول النشاط الاجتماعي. ومن أجل تطوير إطار عام لفهم النفس في سياق مجتمعي، فإني أعمد إلى استكشاف أثر الحداثة على النفس psyche. سأنظر أولاً في الكيفية التي تؤدي بموجبها مختلف العمليات المتصلة بالتحديث المجتمعي - العمليات البيروقراطية، وعمليات التحضر، والعلمنة، والتصنيع، على سبيل المثال - إلى إنتاج تلك الكوكبة من الممارسات والمؤسسات المجتمعية التي تُعرف بالحداثة. ثم إني سأصف وأقيّم جملة من زوايا النظر التي تتوخى تفسير كيفية تأثير الحداثة في ذواتنا نفسيًا. بناءً على هذه الانتقادات، سوف يُعاد تحليل موضوع أثر الحداثة في النفس من أجل تحديد أزمة الحالة النفسية الحديثة. في غضون ذلك، سوف أصر على أهمية تحليل تطور الشخصية، والحياة اليومية، والأيديولوجيا، والعمليات الاجتماعية التاريخية تحليلاً تركيبيًا بدلاً من تحليلها كظواهر معزولة. وفي الخاتمة، سوف نُخضع بعضًا من التداعيات العملية لهذا التحليل على المجتمعات والأُسَر والنطاق السياسي الاقتصادي الأعم للدراسة والفحص.

تنزع النظريات النفسية والاجتماعية إلى التجريد وعادة ما تبدو غير ذات علاقة. لكني أؤمل أن أبين أنه بالرغم من أن طبيعة انخراطنا في المجتمع أمر مُشكل، إلا أن توظيف النظريات للفهم ممكن، وأنه باستطاعتنا تكوين مسارات تصرُّف فعالة تجاه التقليل من المعاناة الإنسانية غير الضرورية. إلا أن الموقف الذي سأقترحه هو على الضد من منطق "شاهد المشكلة وعالجها ببرنامج" البراغماتي الذي عمت به البلوى في التخطيط الاجتماعي الحديث. فمن دون طبيعة الفهم الذي تتوفر عليه النظريات، ستصبح العديد من الحلول قصيرة الأمد. قد تكون فعالة في المدى القريب، ولكنها سوف تعمل في المدى البعيد على إعادة إنتاج نفس الظروف التي نأمل تغييرها. أما فيما يتعلق بالاتجاه السائد في علم النفس الأكاديمي، فإني أعتبر هذا الكتاب إسهامًا في مشروع التأسيس لعلم نفس نقدي بديل. بشكل عام، يتحدى علم النفس النقدي تلك الجوانب في الوجهات النفسية التي تخدم وظائف أيديولوجية، مذهب الفردانية والاختزال على سبيل المثال. كذلك من شأن علم النفس النقدي أن يُخضِع للمساءلة تلك المؤسسات والممارسات التي لا تعزز الإعراب عن الحاجات والرغبات الإنسانية وإشباعها. إن الغاية من علم النفس النقدي، كما أراها، هي تعرية المصادر الاجتماعية التي تنبع منها المعاناة الإنسانية، واقتراح ترتيبات بديلة.

ولكي أستبق الأمر قليلاً: سأفحص في الصفحات

التالية تلك الفكرة الدارجة القاضية بأن لعملية التحديث عواقب نفسية مَرَضِية (باثولوجية). أعتقد أننا نشاهد أعراض هذه العواقب في معدلات الجرائم والانتحار، في الأسر المفككة، وشقاء الأحياء الفقيرة في الحضر، وفي أفول المدن الصغيرة، وأعداد الناس المتقدمين للعلاج من اضطرابات الاكتئاب والتوتر، والبيانات المأخوذة من دراسات مسحية تحكي مشكلة الضجر حتى في غمرة الوفرة المادية. من الواضح أن استجلاء المصادر الفعلية للإنهاك العاطفي والفوضى الاجتماعية مسألة معقدة. وفي مقابل الآثار النفسية لعملية التحديث، تظهر فورًا للعيان الآثار المادية للتحديث: المستشفيات، كهربة الأشياء، النُظم الإدارية، تقنيات الاتصال الجماهيري، ومرافق النقل. مع ذلك حتى في الفضاء المادي، الآثار الفعلية للتغيير ليست كما تبدو في الوهلة الأولى. فمثلاً، في خضم عملية التحديث، عالجت العديد من المجتمعات مشاكل مهمة في قطاع الصحة، والتغذية، وإنتاج البضائع، ولكن في كل من هذه القطاعات، تحولت الحلول نفسها إلى مشكلات. التقدم الصحي جعل تكلفة العناية الصحية مرهقة بشكل متزايد. والأطعمة الرخيصة مضمومة إلى الأعمال التي تتطلب جلوسًا كثيرًا تركت العديد من أفراد المجتمعات الموسرة في صراع مع البدانة والتحكم في الأوزان. أما الإجراءات الصناعية اللامبالية فقد ألحقت أضراراً واسعة بالفضاء الحيوي بتلويث الهواء ورمي المخلفات السّامة؛ وهكذا دواليك.

لقد بلغ الأمر بالحالات النفسية المتنوعة المرتبطة بالتحديث أن استعصت على التصنيف أكثر من التغييرات المادية. إلا أن الأسئلة التالية تستحق اهتمامًا يوازي علاقات التقنية بالمحيط الحيوي: هل يمكن للتحديث المجتمعي أن يُربط بشكل منظم مع المعاناة العاطفية الآخذة في التصاعد على نطاق واسع؟ هل يمكن للعديد من الإنجازات المادية والتقنية، التي نُعلي من شأنها باسم التقدم، أن تولّد بالفعل أشكالاً من الفردانية هي أردأ حالاً من تلك التي كان يمكن أن تنشأ لو أن التطوير المجتمعي سلك مساراً مختلفًا؟ إن كان الأمر كذلك، فهل في وسع المرء أن يحدد جملة من الاستراتيجيات الاجتماع-سياسية التي من شأنها أن تُحسِنُ التصدي للسِّمات المعضلة للحداثة؟

أمام تعقيدات العالم، من المغري أن ينفض المرء يديه ويزعم أن هذا برمته يتجاوز فهم البشر، فضلاً عن قدرتهم على التحكم به. اليوم فشا الارتياب من إمكانية التحول المجتمعي، لا سيما في المجال الأكاديمي. ومع ذلك يمكننا عوضًا عن اليأس أن نطور أشكالاً من الفهم توجّه سعي الأفراد والمجتمعات إلى تقليل المعاناة الإنسانية وعكس العمليات التي أنتجت ما أطلق عليه تيودور أدورنو (1951م) "الحياة التالفة".

عرفان

أود أن أشكر جون بروتون على دعمه الصبور لهذا المشروع وتعليقاته النقدية الممتازة على نسخ متنوعة من المسودة. كما أنني مدين بالشكر لأصدقائي بيتر سترومبيرج ولامونت ليندستورم لقاء مشاركة تبصراتهم من حقل الأنثروبولوجيا الثقافية. لقد أعانني كل من راندي إيرنست وبارنبي بارات على إعمال فكري في عدد من المسائل في التحليل النفسي والنظرية النقدية. تستحق إزابيل فيغا شكرًا خاصاً على حثها الدؤوب لإعادة النظر في الجانب الآخر من الموضوع في كل مسألة. زودني كل من سوزان تشيس، تيريزا فاسيهي، وماكأندرو جاك باقتراحات مُعِينة للمراجعات. كذلك أود أن أشكر بيكون برس على إذنهم باستعمال الشكل 1.3 و 2.3 في صفحتي 54 و 55؛ وقد اقتبستهما من كتاب **نظرية الفعل التواصلي**، المجلد الثاني، ليورغن هابرماس (1995). العديد من الأفكار المقدمة هنا تطورت من حوارات مع طلاب الندوات في جامعة فنزويلا المركزية، وجامعة تولسا، وجامعة كوستاريكا. أشكركم جميعًا على اهتمامكم وتضامنكم.

قُدم الدعم المالي لأجزاء من هذا العمل من قبل

برنامج منح فولبرايت (1987)، وزمالة صيفية ومنحة سفر من جامعة تولسا (1988، 1991)، ومنحة سفر من مؤسسة فورد (1989).

أهدي هذا الكتاب لابني دانيال، البالغ الآن من العمر سبعًا، والذي أذكى حبه للحياة - ولبعض جوانب الحداثة - حبي أنا أضعافًا كثيرة.

الفصل الأول

سِلَعٌ تالفة: المُشْكِل الحديث

«سلعٌ تالفة
أعيدوها
لا أستطيع العمل
لا أستطيع الإنجاز
أعيدوني».
"سلع تالفة"، العصابة الرباعية، (وارنر برذرز 1979)

يندفع خط التجميع بثبات. في طرف منه، يوضع الأطفال الرضّع على سير متحرك، ثم يغادرون طرفه الآخر وقد بلغوا. ليس هناك فحصًا للجودة. وإن وُجد، فإن أغلب هذه المنتجات كانت ستُختم بطابع "سلع تالفة". ما المشكلة بالضبط في الحداثة؟ لِمَ يجب على المجتمعات الحديثة أن تكابد أزمنة صعبة في إنتاج بالغين قادرين على الألفة، والعمل، والاستمتاع، والعيش الأخلاقي؟ لِمَ توجد ضروب من الحياة التالفة بهذا الانتشار؟ عادة ما تصاغ هذه الأسئلة بعبارات لا تكاد تشير للحداثة: كيف أعرف ما يجب عمله بحياتي؟ ماذا حصل للأخلاق؟ لِمَ العنف العبثي؟ أين أساس الإيمان؟ أهناك حياة وراء هذه النزعة الاستهلاكية؟ كل سؤال

من هذه الأسئلة يعبر عن جانب مُعضِل في الحياة الاجتماعية المعاصرة. من الواضح أني لن أستطيع التصدي لكل هذه القضايا على نحو شامل في هذا الكتاب، لكني أعتقد أن حجة الكتاب الأساسية تتصل بنطاق واسع من المشكلات الحديثة. من سمات السياق الاجتماعي الحديث أننا أصبحنا واعين للغاية بحقيقة أن اختيارات الكاتب تغذيها وجهات أيديولوجية، رؤى للعالم واشتغالات شخصية لا يعيها إلا وعيًا جزئيًا. إن خيار نقطة البدء لهذا الكتاب، مثلاً، قد يكون مثار جدل لا ينتهي. في الإقبال على الحداثة كموضوع، للمرء أن يفضل تطورات تاريخية معينة، وتغيرات في الأبنية الاجتماعية، وتحولات في الأنظمة الثقافية أو تجارب شخصية وأساليب حياة جديدة. أي هذه المواضيع أولى وأجدر؟ قد ينتهي تقليب الفكر حول نقطة البدء المناسبة إلى ملء كتاب كامل!

لكي نتجنَّب الوقوع في مستنقع الهوس بالنقد الذاتي، يستطيع الكُتّاب أن يصرحوا بما يعلمونه عن أسباب الاختيارات التي يقومون بها ثم يمضون قدمًا. بهذه الروح سوف أزعم كعالم نفس أن سمات الحداثة الأكثر إثارة للاهتمام هي تلك المرتبطة ارتباطًا مباشرًا بالجوانب المشكلة من خبرتنا الشخصية. سأحكي شيئًا يسيرًا عن هذا الميل تجاه الأشياء، إذ أنه أبعد ما يكون عن كونه بينًا بنفسه. بصفتي متخصصًا في نظرية الشخصية ونمو البالغين، حاولت أن أفهم كيف تتأثر شخصيات البالغين، وهوياتهم، وأساليب حياتهم

بخبراتهم في مرحلتي الطفولة والشباب. لقد عرَّفتني أبحاثي في هذا المجال (Sloan 1987) بالصراعات اليومية لسكان أمريكا الشمالية من أجل العيش، ومسايرة الآخرين، وتحقيق الأمل. وبصفتي قد تلقيت تدريبًا في العلاج النفسي، فإني أصبحت على دراية بالطرق التي يولّد بها النظام الاجتماعي الاقتصادي جملة من الآلام العاطفية غير الضرورية على المستوى الفردي. مؤخرًا، كنت أسعى من خلال السفر والدراسة لفهم الواقع النفسي الذي تُخلّفه عملية التحديث في مجتمعات العالم الثالث. وفي أثناء بحثي لفهم ما يحدث في هذه الفضاءات المتنوعة، وجدتُ أن أكثر الوجهات النفسية نجاعة لفهم الأفراد في سياق اجتماعي تنتمي إلى مجال بات يُعرف بـ "علم النفس النقدي".

ورغم تنوع ضروب علم النفس النقدي تنوعًا يوازي عدد من يعتبرون أنفسهم علماء نفس نقديين، إلا أن هناك سمة واحدة يشتركون فيها ألا وهي الدأب على فحص الجذور الاجتماعية والثقافية للتجارب النفسية التي ينزع علماء النفس غير النقديين إلى اعتبارها نفسية خالصة، أي راجعة إلى العلاقات الشخصية أو أنها في المقام الأول بيولوجية. وبصفتي مؤيدًا لعلم النفس النقدي، فإني أسعى إلى ربط التجارب الشخصية بالأنظمة الثقافية والمؤسسات الاجتماعية والتطورات التاريخية. يتوخى هذا المسعى تقويم المذهب النفساني، ذلك المذهب الذي يختزل تفسير أوجه النشاط البشري بردها إلى أحوال نفسية فقط، فيثير بذلك

إشكالات جديدة. إن التدريب العلمي في المجال النفسي لا يكاد يلقي بالاً للتخصصات المجاورة في علوم الاجتماع والتي تتصدى لمعالجة الأجزاء الأخرى من اللغز. بالنسبة لهذا الكتاب، هذا يعني أن بعض القراء سيجدون مساحات مسكوتًا عنها هي مجال رحب لإدلاءات الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع.

ومن حسن الحظ أن الأعمال العلمية المتأخرة دأبت على التشكيك في التظاهر الحديث بالشمولية، تلك المحاولة الرامية إلى استيعاب واستغراق جميع ما يحدث. وهذا يطرح عن الكُتَّاب عبء تقديم أنفسهم كأشخاص أحاطوا بكل شيء علمًا. عطفًا على هذا، ينبغي أن يكون قد اتضح الغرض من ابتدائي بمعالجة الحداثة من مستوى الخبرة اليومية وبالتساؤل عن مثار الإشكال في الخبرة الشخصية حين تكون في سياق الحداثة. لاحقًا في هذا الفصل، سوف أفحص طرق اختراق الحداثة وإشكالاتها للتحليل العلمي ولغة التواصل العادية. بهذه الطريقة سوف نضع أيدينا على الصيغ التي بموجبها تقتحم الحداثة مستوى الخطاب اليومي، وننبه على مدى تشكُّل خبرتنا بالواقع الاجتماعي عبر وسَط اللغة والثقافة والأيديولوجيا. لقد اخترت، والحال كذلك، ألا أُعطي مزيةً خاصة للخطاب العلمي أو البيانات العلمية الاجتماعية عند تناولي لموضوع الحداثة. لا تكاد تمس هذه الوجهات خبرة الحياة اليومية، اللهم إلا شذرات من الإنتاج الأكاديمي المتناثر في أعمدة التحرير وإذاعات الأخبار. لقد آثرتُ لبرهة

طويلة أن أنتهج طريقةً تأملية سردية شخصية قبل انتقاء بؤرة التركيز المناسبة. أعتقد أن العلماء يخطئون بتخلية نصوصهم من كثير من التأمل الذي يعين القراء على فهم هموم المؤلف ومتابعة حججه التالية. من الواضح أن للمرء المضي قُدمًا بشكل أكثر تنظيمًا؛ لكن بما أن غرضي هو دعوة الآخرين للانخراط في العمل النظري والتحلّي بالصبر على طبيعته المتعرجة، فإني آثرتُ ألا أستبعد من هذا النص كل أثَر لتراجعاتي ومحطاتي المسدودة، وربما استدعى هذا صبرًا إضافيًا من قِبَل القراء.

معضلات حديثة

في أحاديثنا اليومية اعتاد المرء سماع أن الحياة الحديثة ليست سوى "مشكلة تلو أخرى". لِمَ تبدو الحياة الحديثة متخمة بالمشاكل، ومُعضِلة جدًا؟ هيا نتأمل جملة من الأمثلة. تظهر المشاكل في العادة لأن جزءاً في تقنية أو نظام اجتماعي نعتمد عليه اليوم لا يعمل كما ينبغي لأسباب آلية أو بشرية: السيارة لن تعمل، وجهاز حاسب في البنك انهار. هذه أمور تنغص سير أعمالنا المعتادة فنشعر بالإحباط. هذان المثالان كافيان لجعلنا واعين بمدى اعتماد التقدم الذي نحرزه في مشاريعنا على شبكة معقدة من البشر والآلات. لقد بات هذا الاعتماد المتبادل الذي نجم حديثًا في منظومة الناس والأشياء سمة مأثورة للحداثة. بل إن علماء الاجتماع العاملين في التقليد الدروكايمي يعرّفون الحداثة على أنها

التخصص المتعاظم لوظائف الفرد وما يستتبعه من صور جديدة للاعتماد المتبادل (والعزلة أيضًا). لكن المشكلات ليست خطبًا جديدًا في حياة البشر، فهل يُقال غاية ما في الأمر أن هناك المزيد منها فحسب؟ أو أن إيجاد حلول لها بات أكثر أهمية فقط؟ هل هناك إلحاح جديد يُلهب الإحباط الذي نعيشه حين لا تنجز الأمور كما ينبغي؟ في الوهلة الأولى على الأقل، يبدو أن إحدى أكبر المشكلات هي أننا نجهد لفعل الكثير بسرعة أكبر. حقًا، إن إيقاع الحياة الحديثة لوحده موضوع مألوف. إن الحياة في الحواضر والضواحي تنتظم بازدياد في سلسلة من المواعيد، وقد جرّب أحدنا محاولته الجاهدة لإقحام موعد أسنان بين فترة العمل ووقت الانصراف لالتقاط الابن بعد حصة كاراتيه، ثم يراوح بين اجتماع وآخر، ويسهر إلى وقت متأخر من الليل للوفاء بموعد في صباح اليوم التالي. يسمع المرء عبارة: "لا يوجد في اليوم ما يكفي من الوقت!". عادة ما يقترن بهذا الشعور إحساس بأن الفضاءات المهمة في الحياة، مثل الأسرة، والأصدقاء، والمشاريع الكبرى، قد طواها الإهمال. في ظروف كهذه، يعتري المرء حنينٌ إلى الروتين البسيط لحياة الريف أو المدن الصغرى، قبل أكثر من قرن مضى. بالتغافل الملائم عن شدائد حياة ما قبل الحداثة وقيودها، نعود على الحداثة بالشتم، ونتخيل كم كانت ستكون حياتنا أجمل لو أننا عشنا مكتفين ذاتيًا بإيقاع أبطأ، وعلاقات أعمق، ووقت أطول لتقديرها. لعل تعقيد الحياة الحديثة وإيقاعها مرتبطان

على نحو ما بالمشاكل التي نصادفها في الوقت الراهن؛ لكني سأجادل بأن السمات الصادمة التي يميل المرء لملاحظتها في مراقبته لمشهد الحداثة إنما هي سمات سطحية. إنها سطحية من جهة أنها تمثلات للأبنية التي تُنتِج ما يجري على مرأى منا. للمرء مثلاً أن يقف في ميدان التايمز في نيويورك ويلاحظ أن هناك عددًا كبيرًا من الناس والسيارات، يصدر عنهم جميعًا ضوضاء شديدة، فيستنتج من ذلك أن هؤلاء الناس منزعجون ومتوترون. إن تحليلاً من هذا النوع لا يخلو من الصحة. فقد أشارت دراسات الحشود والضوضاء فعلاً إلى العلل التي تصيب الناس من جراء تعرضهم الزائد إلى كليهما. ولكن نقطتي هي أن الاكتفاء بهذا المستوى من التحليل من شأنه أن يعمي أبصارنا عن حقيقة أن هناك أبنية أخرى تعمل على تهييج هذا الاحتقان، ومنها، على سبيل المثال، اجتماع السلطة والمال في مدينة نيويورك. وهذا بدوره أثر من آثار عمليات سياسية واقتصادية ذات تاريخ طويل. والآن، بالعودة إلى مشكلة الانطباعات الأولية التي تتركها الحداثة، أيًا كانت (تذكّر أن الإيقاع والتعقيد موضوعان أثرتهما سابقًا)، أقترح أن ألا ننجرف كثيرًا بالهيجان الخارجي الآسر الذي يطغى على حواسنا.

دعوني أتساءل تارة أخرى ثم أحاول الإجابة بتؤدة أكثر: ما المشكلة في الحداثة؟ ما المشاكل الجديدة، إن كان ثمة شيء، التي نصادفها كأبناء للعصر الحديث؟ لقد تعمدت طرح السؤال بهذه الطريقة المفتوحة لأقصى ما يمكن. وحين

يسمعني أصدقائي المقربين في جامعات أمريكا اللاتينية وأنا أشكو من هذه المعضلة الحداثية أو تلك، سواء في بلدي أو في بلادهم هم، فإن جوابهم المعتاد هو: ما المشكلة؟ ثم يعبرون عن عدم اكتراثهم بطرق متنوعة: أن التغيير هو التغيير، يجب على المرء أن يسير مع التيار، لا جدوى من القلق بشأن أمور تتجاوز سيطرة المرء، وأن لكل جانب سلبي في التغيير جوانب إيجابية في المقابل. ورغم أنه يمكن لمواقف من هذا النوع أن تخفف التوتر، إلا إنني مازلتُ غير مقتنع بأنها مبررة، لا سيما إن كان المرء يميل إلى الإحساس الشخصي بالمسؤولية تجاه المصلحة الاجتماعية العامة.

ولكن بمجرد أن أقول هذا، أستحضر أن مشاعر المسؤولية الاجتماعية التي تتجاوز أداء واجب المرء في إطار دور معين هي أيضًا جزءٌ لا يتجزأ من النظرة العالمية الحديثة. قبل تبني أي موقف تجاه هذه القضايا، تتضح ضرورة تعيين الأرضية الصالحة لبحثنا بشكل أدق. لاحظوا أنني لم أحدد بعد الخصائص التي يتصف بها مجتمع حديث. كل ما فعلته إلى الآن هو أني أجزتُ لنفسي الاعتماد على الاستعمال الذي جرى به العرف. فيما تبقى من هذا الفصل سنتلمَّس طريقنا خلال رؤى متباينة للحداثة من أجل أن نحدد السمات التي تصف مجتمعًا ما بأنه حديث، ثم نتبيَّن من هناك أسباب اختصاص الحداثة بجميع أنواع المشاكل التي تتطلب حلاً.

كما رأينا أعلاه، ينتهي المرء سريعًا إلى تبصرات مثيرة للفضول انطلاقًا مما نعرفه جيدًا: تجربة الحياة اليومية. وأشير بهذا إلى العمليات الواعية نسبيًا للفهم والتصور والتيقظ والتواصل والفكر المقترنة بأنشطة الفرد اليومية. في الحالة الخاصة لأي فرد، تتألف هذه الخبرة في لحظة ما من التفاعل المتفرد للشخصية، وتاريخ حياة المرء، والسياق الاجتماعي. منذ مناظرات القرن التاسع عشر التي قادها ديلتاي (1961م) حول علم التاريخ، حاجَجَ البعض بأن فرادة خبرة المرء تطرح تحديًا مباشرًا أمام عالِم الاجتماع الذي يبحث عن الأنماط المنتظمة. ذلك أن ثراء نسيج الفرد يجعل ملاحظة المشتركات وصناعة التعميمات أمرًا عصيًا. ولكن إن كان هناك شيء تختص به الحداثة في تشكيل تجربة الحياة اليومية عمومًا، لتمنح المشكلات الحديثة سماتها البنيوية، فعندئذ ألا يمكنه على الأقل أن ينعكس بشكل غير مباشر رغم تنوع صور التفرد الحديث؟ ولاختبار هذا الاحتمال، سوف نتأمل أحوال عدد من الأفراد المتخيلين، والحقيقيين ربما، من مناطق مختلفة حول العالم أثناء عشية عطلة نهاية الأسبوع. لقد رويت القصص القصيرة التي سنعرض لها لإبراز موضوعات معينة، لكنها مؤسسة إما على مقابلات شخصية قمت بها أو على تقارير مُلاحِظِين آخرين من ذوي الاتجاهات الاجتماعية الثقافية. وإن أي شخص على دراية بهذه المواقف سيُقدّر قربها الشديد من الحقيقة.

نيويورك: تُزاحم موسيقى البوست بونك الآتية من الاستريو الصخبَ العارم في الشارع المكتظ أسفل الشقة بخمسة طوابق، ليستحوذا على انتباه رجل في مقتبل العمر. لقد كان في تلك الأثناء يحشُر نشاز الصوت في عقله حشرًا لعله يفقه مقالة صحفية كان يقرؤها. يلْمحُ بطرف عينه مشهدًا خاطفًا في التلفاز لمبنى جرى تفجيره أثناء حرب مستعرة في مكان ما من العالم. يتصل به صديق ويطلب منه الخروج لمشاهدة فلم من الأفلام. لكنه يرد طلبه، قائلاً إن مزاجه ليس مناسبًا. بعد إغلاق التلفاز وتحويل قناة المذياع إلى محطة كلاسيكية، شعر بالإرهاق وخر مستلقيًا لينام قليًلا. ثم تذكّر أن عليه العمل على مشروع يجب تسليمه في الوقت المحدد من اليوم التالي. قرر أن يؤجل أمره وشرع في تخيل السيارة الجديدة التي يود امتلاكها. ثم تذكر نزاعًا جرى بينه وبين مديره وتساءل عما إن كان سيضر بترقيته. يستيقظ ليتفقد القسم المبوب من الصحيفة لعله يجد وظائف معروضة. لم يُعلن عن أي مناصب مغرية. يجر خُطاه ليُطل من النافذة. يشاهد في الأسفل رجلاً يفترش الرصيف ويلتحف ورقًا مقوى متمنيًا لو كان يستطيع مد يد العون إليه. يقصد الثلاجة ليتناول ما يجده من طعام. تساءل وهو يأكل عن أوضاع أخته في العمل الجديد في مدينة تبعد مئات الأميال.

القاهرة: تتهيأ فتاة بالغة في غرفتها لمقابلة أصدقائها في مقهى عصري. وهي تضع مُحمِّر الشفاه وتتمايل ببدنها ذي التنورة القصيرة قفزت إلى ذهنها صورة لمادونا مع ضجيج موسيقى الراب الصادرة من تلفاز في الزاوية. إنها قلقة لأنها تعلم أن والديها سيوبخانها عند مغادرتها للشقة بسبب تجاهلها لدروسها وارتدائها ملابس هي 'أليق بالمومسات'. سيُصدر الرجال في الشارع أصواتًا قذرة وسيحاولون لمسها. استجمعت قواها

وانطلقت بشجاعة إلى الخارج. إنها تشعر بالقوة والحرية. لاحقًا، مع أصدقائها، تبحث بحذر عن أمارات تدل استحسانهم لما تقوله وتتحقق من كونها سائرة مع تيار المجموعة. إنها تأمل بشكل خاص أن تلفت نظر شاب ذي هيئة حسنة يدرس الهندسة مثلها.

فنزويلا الريفية: يجلس رجل في الثلاثين من عمره على مقعد قبالة منزله المسقوف بالنخيل والمكون من غرفتين، ويمسك بيده سيرًا معدنيًا مكسورًا لدراجته متسائلاً عما إن كان سيستطيع اللحاق بوسيلة النقل لإصلاحه في المدينة. لقد انهال بالشتم على الحكومة لوعودها الكاذبة بتعبيد طرق أفضل وخدمة حافلات تصل مجتمعه الزراعي بالمدينة التي تبعد عنه 20 كيلومترًا. بدون دراجته سيضطر إلى التبكير بساعة للوصول إلى الحقول، هناك حيث يَزرع اليوكا ونوعًا من الموز ضمن مشروع زراعي تطويري. وحين يتذكر الآن آماله القديمة بامتلاك مزرعته وشاحنته الخاصتين به، ينتابه شعور بالعجز والحزن والبطالة. تعترض زوجته سيل مخاوفه فتطلبه مرة أخرى المال اللازم لإلحاق ابنتهما ذات الاثني عشر ربيعًا بالمدرسة المتوسطة في العاصمة لـ 'منحها فرصة في هذه الحياة'. لكنه يكفهر ويرد بأنه يتوجب عليه أن يبتاع دراجته النارية أولاً، ليرتاب في إمكان ذلك من الأصل. تصفه زوجته بأنه أناني وكسول وهي تدير ظهرها نحوه للدخول في المنزل. يتوقف صديق على مقربة منه ويدعوه إلى تناول البيرة. راقه ذلك، لكنه مفلس واضطر إلى التراجع عن إجابة دعوته، ليزداد عجزًا إلى عجزه.

ألا تقتنص هذه المشاهد المتنوعة أمرًا مركزيًا عن هذه الحداثة التي تكتنفنا جميعًا؟ قد لا تشترك فيما بينها في تفاصيل ظروفها أو المشكلات المعينة التي تقابل الأفراد، حيث يواجه كل واحد قضايا متفردة وعديمة الصلة فيما بينها بشكل أساسي. ولكن يمكن النظر إليهم من جهة أنهم يصادفون مشكلات تتجاوز المجال المادي، مشكلات تتضمن عملية مستمرة لتعريف الذات أو صناعتها في سياق اجتماعي بالغ التعقيد. ليست قضيتهم مع ما يتعين عليهم فعله فحسب وإنما مع سؤال من يكونون وإلى أين يذهبون بحياتهم. ومن ثمة فإن مشاريع حياتهم وهوياتهم معرضة على الدوام لإعادة التنظيم بالتزامن مع جزئيات واقعهم المادي والاجتماعي. وإن المشكلات العملية مع حلولها تستدعي اهتمامهم لأنهم متصلون بمعنى أساسي للنفس ومشاريع الحياة ذات العلاقة. نتيجة لذلك، تبدو مشكلات من مثل عدم الوصول إلى العمل في الوقت المحدد، والنزاع مع المدير، وعدم امتلاك المال الكافي لسد الفاقة، أو التعامل مع ضغوط الأقران والآباء أكثر استدامةً وأكبر شأنًا مما هي عليه. لكن ما الذي يصنع هذه المشكلات الحديثة في معيشتنا؟ لقد كانت الهويات ومشاريع الحياة والمواقف العملية مترابطة باستمرار عبر التاريخ. بعبارة أخرى، خضعت الإحداثيات الأساسية للوجود الاجتماعي البشري لتنظيم بنيوي مستمر اقتضى درجة من الإدارة الواعية لمن عسانا أن نكون ولمصيرنا أمام حقائق الواقع التي تجابهنا. غير أن هذه الأوجه الثلاثة من العالم الحديث تبدو جميعها في آن معًا مضطربة وممزقة وقلقة وغير

قابلة للتوقع. فوق ذلك يبدو أنه يمكن إرجاع القوى الكبرى المسؤولة عن الاضطراب والتمزق إلى ظهور الحداثة نفسها وإلى محاولاتنا الجماعية للتوافق معها. يمكن تحليل أحوال الأفراد الموصوفين في القصص السابقة في ضوء هذا المنظور. فالتجربة الأولى التي يمر بها الشاب، والمرتبطة ارتباطًا وثيقًا بموقعه في مركز من أكبر مراكز الحداثة، تتصف بنوع من الفوضى، وفقدان الأساس، والحركة في اتجاه غير معين. يبدو منعزلاً، بإرادة منه إلى حد ما، وغير قادر على التركيز. لديه مهام ليقوم بها، ولكنه لا يشعر بالدافعية لإنجازها. وللمرء أن يتساءل بشأنه: ما الذي سيُصبِحه؟ كيف سيتواصل مع الآخرين؟ وكيف سيمضي قدمًا إن كان لا يجد أجوبة عن هذه الأسئلة؟

الحالة الفينزويلية مختلفة إلى حد ما. لديه مشكلات عملية يتعين حلها، وهذه المشكلات ناشئة عن تحديث اقتصادي سريع حلَّ بمنطقته الريفية. لقد بدّلت الأنظمة الجديدة في الإنتاج، والبنية التحتية التي تصل القرية بالمدينة، مشهد الفرص الاقتصادية التي يجب عليه هو وأفراد أسرته أن يسلكوا طريقهم خلالها. وهذه التغييرات تزج بهويته ومشاريع حياته في المعترك. للمرء أن يتخيل أن رجلاً مثله، وهو الذي قد نشأ في ثقافة زراعية تقليدية، مشوش البال أمام المهام التي تجابهه. هل سيكون قادرًا على استغلال الفرص لصالحه؟ أم سيتخلَّف عن الركب؟ وماذا عليه أن يفعل لضمان حياة أفضل له ولأسرته؟

أما الشابة المصرية فقد وجدت نفسها في صدام بين نظامين ثقافيين مختلفين، صدام ناجم عن القوى التي تُعرف بـ "التحديث"، وزاد من تعقيده الأثر الخاص الذي يتركه التغيير الاجتماعي على المرأة. من المحتمل أنها اعتبرته مجرد اختلاف عابر بين مرئياتها ودوافعها الخاصة وبين السلوك المحبذ من قبل والديها، لكنها تجربة مر بها ملايين الشباب والفتيات حول العالم في أواخر القرن العشرين. بالنسبة لهم جميعًا، سيتأثر إقبالهم على مرحلة الرشد بدرجات متنوعة من الصراع المعتاد بين الأجيال، والذي زاد من وتيرته الوقع الثقافي الناتج عن أشكال الاتصال الجماهيري التي لم تعهدها الأجيال الماضية. في حالة الشابة المصرية، للمرء أن يتساءل أيضًا: كيف ستبني هويتها من بين العناصر المتصارعة أمامها؟ هل ستقدر على الحياد؟ كيف ستتصالح مع الصدام بين القيم النابعة من ثقافة الأسرة وتلك الناجمة عن تمرُّسها العلمي؟

ما الذي يمكننا تعلمه من هذه المشاهدات؟ أنبه أولاً على أن توصيفاتي المؤلّفة من التجارب اليومية قد أبرزت تلقائيًا مجالين من العيش يبدو أنهما لا يُستشكلان إلا عبر طرق أعتبرها حديثة على نحو استثنائي. المجال **الأول** متصل بعملية اكتساب المعاش، بتأمين البقاء اقتصاديًا، بالصعود مهنيًا، وإنجاز المشاريع الخاصة. أما **الثاني**، والذي لا يقل أهمية، فهو عالم العلاقات مع "الآخرين المُهمِّين"، بما فيها روابط الأسرة، وعلاقات العمل، والصداقات،

والمواقف الغرامية، وهلم جرًا. فيما تبقى من هذا الكتاب، سوف أشير إلى كليهما بـ "المشاريع الشخصية" و "العلاقات الاجتماعية". تحت تأثير الحداثة يتمايز فضاءا الحياة هذان عن بعضهما على نحو مدهش، وقضايا المجالين السابقين لا تصبح مؤرقة لمعظم الناس إلا في سياق الحداثة. فقط في إطار الحداثة سيتمكن المرء من العثور على أفراد يكابدون استشكال المشاريع الشخصية والعلاقات الاجتماعية على الدوام. إن هذا الاستشكال مكون هام من مكونات أزمة النفس الحديثة.

حديث عن الحداثة

ترينا هذه التكهنات السريعة أن توصيف وتحليل التجربة اليومية قادران على إمدادنا بأفكار مثيرة للاهتمام، ولكنهما يتركان المرء بلا دراية عن العمليات الاجتماعية والتاريخية المسؤولة عن إنتاج السياق الحديث. فوق ذلك، وكما أذنتُ لنفسي، تخميناتي نفسها تعمل ضمن الإطار الحديث للعقل. إن الإطار الحديث للعقل كينونة نلتقطها شيئًا فشيئًا عبر التنشئة الاجتماعية للأسرة، والمدرسة، ومجموعات الأقران، ومعروضات الإعلام. حين نبلغ أشدنا، نستمر في مواجهة هذه النظرة الكونية الحديثة ونتشرَّبُها عبر المحادثات، وتقارير الأخبار، والخطب، وأبراج الحظ، والمقررات التعليمية، والأفلام. غني عن القول أن هذه النظرة تقاومها وتزاحمها إطارات أخرى للعقل، من ضمنها عناصر مضادة من داخل

الإطار الحديث نفسه. في ضوء هذه المعطيات، واستهداءً بها في تأسيس المشروع الحالي على مشكلات يرويها أفراد العالم الحديث، سوف نلقي نظرات خاطفة على الطرق التي يسلكها "أناس عاديون" للحديث عن المشاكل التي تواجهنا بها الحداثة. في القسم التالي، سوف نعرج على المواقف العلمية تجاه السياق الأكبر للحداثة ونتأمل الأدلة المتعلقة بطبيعتها. سأعتمد هنا على تعليقات من نقاشات مع الطلاب حول مشروع هذا الكتاب في حلقات دراسية عن "النفس والمجتمع" ومع عشرات في أمريكا اللاتينية كنت قد تحدثت معهم عن التغير الاجتماعي في مجتمعاتهم، وتظل مثل هذه الأمور مما يثار يوميًا بحكم الطبيعة العرضية للحوارات العادية. يوضح هذا أن جميع من استخبرتهم لديهم إجابة جاهزة عن سؤال: "ما الذي تعتقد أنه المشكلة الأساسية في الحياة الحديثة؟" وفيما يلي أبرز الإجابات الشائعة عن هذا السؤال:

1. **وتيرة التغيير**: الأمور تتغير بسرعة شديدة. فبمجرد أن تستقر على طريقة معينة لإنجاز الأمور فإنها لا تلبث أن تتغير تارة أخرى.

2. **انحدار اليقين والإيمان**: من الصعب أن يتيقن المرء من معتقداته. هناك طرق عديدة جدًا لرؤية العالم.

3. **التوقعات الخائبة**: ليست هذه هي الطريقة التي قصدتها لحياتي. اعتقدتُ أني ببلوغ هذه اللحظة سأكون قد أنجزت كثيرًا مما كنت أؤمله.

4. **انحدار الأخلاق**: لم يعد أحد يحفل بالأخلاق. لا أحد يهتم بغيره. الناس يسعون لأنفسهم فقط. لماذا يجب علي اتباع القواعد؟

5. **أفول المعنى**: أواجه مشكلة في العثور على معنى فيما أقوم به. تبدو الحياة خاوية. أشعر بالملل.

كل واحد من هذه الردود يقتنص وجهًا واحداً مما يبدو جليًا أنه عملية اجتماعية مركبة ومعقدة. وهذا يُصعِّبُ مناقشة كل نقطة بمفردها دون انزلاق إلى مناقشة التي تليها. لإيضاح هذه النقطة، سأتناول تعليقاً كتبته في وقت مبكر من هذا المشروع حين كنت أحاول التأليف بين عدد من الهموم الأساسية. إن ما سأدلي به ليس من جنس الخطاب الذي كنت سأقدمه للتدقيق العلمي. فمع أن كثيرًا من التقريرات الآتية هي مما يقبل الاعتضاد بالبيانات العلمية، إلا أن صحتها ليست القضية الأم الآن. وإلى جانب التنبيه على الطبيعة المتشابكة للمواضيع التي نحن بصددها، أود أن أستحث بعض المشاعر المألوفة عند معظم القراء من أجل التأسيس لفضاء مشترك من الهموم المتصلة بالمعضلة الحديثة قبل أن ندلف إلى التحليلات المنظَّمة.

ربما كانت الفكرة الأولى المتلقاة بالقبول عن تجربة الحداثة هي تلك التي تقرنها بسرعة التغيُّر على المستويين الفردي والاجتماعي. أغلب الناس الذين أجريت معهم مقابلات عفوية حول ما تعنيه الحداثة بالنسبة إليهم يفكُّرون

حالاً في التغير، والتقدم، أو التطور باعتبارها سمات أساسية للحداثة. في أذهانهم يرتبط هذا التغير في الغالب بالحراك المجتمعي والنزوح الجغرافي نظرًا للتغيرات الحاصلة في الوظائف ومواقع العمل. وربما تمخضت عن الالتزامات المتحولة في العلاقات، كما تبين ذلك إحصاءات الطلاق التي يكثر الاستشهاد بها. في المقابل، يُنظر إلى الماضي ما قبل الحداثي، وربما بشكل مغلوط، على أنه حقبة تمتاز بتغيّر بطيء أو عدم التغير مطلقًا، حيث يَعْلَق الناس مع أزواجهم وزوجاتهم وأعمالهم طيلة الحياة. لما سألتُ المشاركين عما إن كان التغير المذكور يمثل مشكلة، فإنهم لا يلقون التبعة على التغير في حد ذاته، ويسلكون طرقًا شتى في بيان أنه بغياب الجِدَة المصاحبة للوظائف الجديدة، وبغياب العلاقات المتجددة وأشكال جديدة من الترفيه والأصناف الاستهلاكية، فإن الحياة الحديثة كانت ستكون مملّة للغاية.

بل لعلي أمضي قدمًا للإقرار بوجود شيء متصل بالتغيير هو المسؤول عن نشوء المعضلة الحديثة. فمثلاً قد تكون المشكلة في كون التغيير يجعلنا أكثر عرضة للشعور بالشك والتشويش. ربما كان أكثر الناس حيرة على الإطلاق هم الذين لا يشعرون بأي تشويش ولديهم يقين بأنهم أحاطوا علمًا بمجريات الأمور. لقد مرت أزمنة ساد فيها التشويش، فترات ابتليت باضطرابات اجتماعية رهيبة، وحروب وخراب. ولكن المثير للدهشة في نمط التشويش الحديث هو أن نقطة ارتكازه هوية الإنسان الشخصية، تشويش تجلت آثاره في كل

تعليق من التعليقات المدرجة أعلاه. فخلافًا للتطورات التقنية التي تعتمد على اليقين في جعل الأشياء ممكنة في الفضاء المادي، يبدو أن الحداثة لا تزرع سوى بذور الحيرة في الفضاء النفسي والروحي. كما لو أن الشك الذي اقترحه ديكارت أساسًا للمعرفة العلمية قد عاد ليغزو الفرد في أفكاره وقراراته. ولعل التناقضات التي تطفح بها الحياة الحديثة للمجتمعات الصناعية مسؤولة عن بعث تلك الحيرة من مرقدها. السكينة الظاهرية لضواحي المدن تكذّبها معدلات العنف المنزلي، والمولات التجارية المتخمة بالبضائع يرتادها أناس بالكاد يحتملون البقاء في منازلهم، وحياة المعوزين تثور فجأة في حياة الموسرين على شكل جرائم واعتداءات عشوائية. ثم إن وعينا بهذه المواجهات وهذه الفوضى يزداد حدّة بفعل أنظمة الاتصالات الحديثة.

نحن لا نشعر فحسب بالتفكك المحلي المباشر للأسر والأحياء، وإنما نحن عرضة باستمرار لمشاهد النزاع الاجتماعي على شاشة التلفاز من جميع أنحاء العالم. فسواء كان التلفاز الذي يشاهده الفرد في دول العالم الأول أو الثالث، حسْبُ كل امرىء عاقل سويعات من تغطيات الأخبار العالمية ليصاب باليأس. لكنّا بدلاً من ذلك نوطّن أنفسنا على الوضع القائم ونتجاهل أمره، فنحن متمرسون على توقُّع أن أمزجتنا ستتغير بنفس معدل تغير العالم من حولنا، كما لو كنا جميعًا على متن قطار ترفيهي واحد. وهكذا أيًا كان التشويش اللائق ببيئة كهذه فإن مآله الدفن

بالقوة ليستمر التقدم. إن إيقاع الحداثة يشكل التجربة اليومية للحياة مباشرةً، ولكنه في الوقت نفسه يزيد من عسر التخطيط لمجال الحياة بعيد المدى. من الصعب معرفة ما تخبئه الحياة لنا. ومع استمرار سياق معاشنا في التطور والتبدل، لا يمكن لحيواتنا أن تصبح ما قد رجوناه وخططناه لها، وينتهي بنا المطاف إلى عيش أيامنا بطرق لم نتطلع إليها أبدًا.

ليست المشكلة فقط في مباغتة حيواتنا التي تأخذنا على حين غرة، وإنما في قيام الاحتمال بأن يجد معظمنا نفسه منخرطًا في أدوار عديدة لا يريدها، ويشعر بالمقابل أنه يبذل القليل للقيام بما يريده حقًا. ففي خضم المجال الواسع من الخيارات البادية لنا، ينتهي الأمر غالبًا إلى الانزلاق في حال لم نتوقعها على الإطلاق. في جزء منه، يمكن عزو هذا التنافر بين أساليب الحياة المفضلة والفعلية إلى أن مقاصدنا، وأحلامنا، ورغباتنا التي عشناها في صغرنا تصطدم بعالم مُحبِط في كبرنا. إن العالم الذي تشكلت فيه معاني طفولتنا لم يعد هنا، لسببين: الأول سبب وجودي، وهو قليل الصلة بالتغير الاجتماعي. إن تصوراتنا في الطفولة (مثل نظيراتها عند البالغين) ليست دائمًا تمثيلات دقيقة للعالم الاجتماعي - فهي تُصوّره تصويرًا مثاليًا، وكذلك يجري تشويهها من قبل الحدود الطبيعية المقيدة لإدراك الطفل. أما الثاني فسبب اجتماعي تاريخي. في الأزمنة الحديثة، عندما نبلغ أشدّنا يكون العالم الاجتماعي الذي شكّل أحلام الطفولة والصبا قد تبدل جذريًا بفعل التغيرات الاجتماعية والتقنية. فالعالم

الفعلي الذي تعلّمناه في صغرنا، أيًا كان وأينما كان، لن يعود إلى الأبد. وبالتالي يجري إعدادنا كشباب للعالم "الخاطئ" من قِبَل كهول لم يستعدوا حتى لعالمهم هُم. وعاقبة هذا أن أقرب المشاريع إلى أنفسنا، تلك التي ترعرعت على رغبات الطفولة المشروعة في يوم من الأيام، تُمنى عادة بالفشل ولا تؤتي أكلها. أما أولئك الذين لم يشعروا بحقيقة هذا التنافر فلا بد أنهم أفلتوا من السيل الاجتماعي العارم لأسباب جغرافية أو أيديولوجية جعلتهم بمنأى عن ضروب التغيير المدمرة.

ورغم وفرة الموسوعات، وأدلة الاعتماد على الذات، وغيرها من صور الحكمة المنقولة كتابةً أو روايةً، إلا أن أغلب أبناء العصر الحديث مُفلسون تقريبًا من الموارد الرمزية التي تمكنهم من استيعاب الفوضى الظاهرية في الحياة الاجتماعية والشخصية. وبالإضافة إلى بُعد أنظمة الاعتقاد التقليدية عن الإحاطة بالوضع الحديث، يشعر مواطنو المجتمعات الحديثة اليوم بالآثار المزعزعة والمدوخة للتعليم النسبوي الذي أكسب جميع المعتقدات قيمًا متكافئة. قصارى ما يملكه المرء هو التيقن من كون معتقداته الخاصة هي معتقداته هو وأنها لا تقل قدرًا عن تلك التي يحملها الشخص المجاور. لقد أصبحت الرؤى المتعددة للعالم تابعة للذوق لا الحق. وأما الشك الذاتي الناجم عن توازي تلك الرؤى المتناقضة واستعصاؤها على الترجمة فعادة ما يتقنَّع بالتصلُّب المعهود للمواقف الأيديولوجية. باتت المعتقدات

المنقولة خاضعة لنوع من الارتداد إلى مواقف شخصية محضة. فبمجرد انكشاف حدودها في ممارسات الحياة اليومية، تفقد قوتها المحفزة. المُثُل تتهاوى، والإيمان يذبل، والأمل يضمحل. ووراء ذلك بقليل يقبع جانب من أكثر جوانب المعضلة الحديثة إثارة للاهتمام: انهيار المعنى. فبغياب التفكُّر المنظم في الخيوط التي تصل حياتنا اليومية بالتغيرات المحلية والاجتماعية، أضحى فهم دلالة الأشياء صعبًا بالفعل، هذا إن ألقينا بالاً أصلاً للقيام بذلك. ومما يتصل مباشرة بأصل العراقيل التي تحول دون فهم النفس فهمًا كونيًا وتاريخيًا تلك الرزية التي حلّت بكثير منا في العثور على معنى فيما نفعل أو الإحساس به. وأما أولئك الذين لم تستهلكهم أو تشُلّ إدراكاتهم مطالب البقاء في العالم الحديث فهُم في سعي حثيث للعثور على ترياق لهذا الخواء. فترى بعضهم يلجأ إلى الأبراج أو أديان مُحدَثة مُسايرة للموضة بحثًا عن معان غضة، عوضًا عن تلك التي افترضنا ضرورة وجودها في يوم من الأيام، نظرًا لأن أجدادنا وأجداد أجدادنا قد سَلِموا على الأقل فيما يظهر لنا من مكابدة تلك القضايا.

نتصور الناس في الأحقاب الماضية وقد عاشوا أنظمة ثقافية أكثر تجانسًا، أنظمة كلية تتمتع بصدام أقل بين رؤاها الكونية وتناقضات أقل داخل تلك الرؤى. لقد كان التزام المرء تجاه رؤية كونية معينة شاملاً إلى درجة احتمال الموت في سبيلها، كما وقع لمئات الآلاف من الصليبيين أو في

حروب الاستعمار. في المقابل، يجد المرء أن الأفراد الحديثين ميالين إلى التوقف كثيرًا قبل الالتحاق بحرب ضد أنظمة أخرى، وأن الكلمات الرمزية الحديثة مثل "الديمقراطية" و"الحرية" أضعف من أن تدفعهم إلى التصرفات العدوانية. لقد تهاوت معانيها، لا سيما في العقود التي تلت الحرب الفيتنامية، أمام التحرر المستمر من أوهام الأعمال المقترفة باسمها. وفي محاولة لاستعادة المعنى والالتزام، اجتهد كثير من الناس في العودة إلى الماضي الجميل بتنظيم أنشطتهم وفقًا للطريقة التقليدية الصلبة (الأصولية) أو إحياء فعاليات مسلية من القرون الوسطى في عطل نهاية الأسبوع. حتى الاندفاع نحو نشاط سياسي ثوري يمكن إرجاعه إلى محاولات لربط المساعي الفردية الصغيرة في سياق ضيق بعملية تاريخية إحيائية لمعنى أوسع. هناك وفرة في طرق تدبير الحياة وأساليبها، إلا أن العديد ممن جربوا بعضها باتوا يشعرون بضرورة وجود مغزى أعمق، سبيل للتعاطي مع العالم الحديث من شأنه أن يتجاوز طريقة الموضة في تجربة أساليب حياة دون أخرى وكأنها امتداد لخزائن الثياب الخاصة بنا.

إن سؤال المعنى الذي يمكن أن تعبر عنه تلك الحقيقة هو الذي يفسر تحول الملايين حين يلتفتون إلى الممارسات الروحية أو الأيديولوجيات الدينية للحصول على جواب. إنهم يعثرون فيها على رؤى كونية تؤويهم إلى مستوى متعال (ترانسندنتالي) من نوع ما، وتزودهم بمعنى عن غاية الحياة،

أو تزودهم على الأقل بنمط من الحياة يعدهم بالثواب أو يحقق رضاهم. ومن شأن رؤى كهذه أن تحيل إلى أحوال وراء هذه الحياة. فحتى لو أفلحت الرؤية الكونية في التشبث بالمعرفة الممكنة وفق التصور الدنيوي، إلا أن العادة جرت هنا بالتماس مرتبة متعالية ومتجاوزة للقيم والمثل تعزى إليها الأحداث الدنيوية. حتى الإلحاد الماركسي يفعل هذا. للمرء أن يتساءل: هل هذا الشعور بالمتعالي، وبما هو مُتجاوِز، أو بغاية عظمى، جزء أساسي من المغزى؟ أم أنه يمكن اكتشاف مغزى متحرر من الحاجة للسمو لما وراء خبراتنا الحسية والعاطفية والعقلية الآنية؟

ومما يتصل بتأطير مشكلة المعنى، ولع المجموعات المحافظة بالحديث عن ضياع القيم الأخلاقية. فتسمعهم يتحدثون أن الناس اليوم يعيشون لأنفسهم، مشيرين في العادة إلى فئة الشباب والسياسيين الفاسدين. وفقًا لهذا التحليل، يفتقر الناس المحْدَثون إلى جميع الخصال المرتبطة بالفضيلة الأخلاقية: الدأب، الولاء، العفة، الأمانة، الطيبة، وربما الأكثر من ذلك احترام الآخرين. ومجددًا، الحل المقترح المعتاد هو العودة إلى نظام الأخلاق التقليدي، إلى جملة من القيم الأخلاقية المتصلة بعقيدة من نوع ما. يبدو أن أنصار هذا الحل لا يدركون أن أنظمة القيم التقليدية لا تقدم بالضرورة إجابات مقبولة للقضايا الأخلاقية الحديثة، وأيضًا لا يدركون أن العودة الواعية إلى جملة من المواقف والسلوكات التقليدية هو أمر مختلف تمامًا عن الانخراط في

ممارسات تقليدية مألوفة للمرء منذ ولادته. بالنسبة لطائفة من الناس، تبرز مشكلة المغزى بشكل مباشر في مستوى الحياة اليومي أكثر من بروزها في مستوى الرؤى الكونية. فالأنشطة تأخذ في الرتابة، وهوايات المرء المفضلة تصبح قديمة. يضيق المرء ذرعًا بأنماط التفاعل المعتادة مع الأصدقاء، وأيضًا بنكاتهم، وتوتُّراتهم، واحتياجاتهم. عندئذ يتساءل المرء تلقائيًا: 'ما فائدة هذ كله؟ وإلى أين ينتهي بي؟ ولماذا يجب علي أن أتحمله؟ قد لا يكون الأمر سيئًا للغاية، ولكن من المؤكد أنه ليس حسنًا، قطعًا ليس ما توقعته من الحياة...'.

هل أفراد العصر الحديث مهووسون بالمعنى بالدرجة التي افترضتها؟ هل يلقي الناس بالاً بالفعل لقضية المعنى؟ هل جميعهم واعون أصلاً بهذه المشكلة في حياتهم؟ إن لم يكن كذلك، فلماذا؟ استباقًا لمواضيع سنطرقها لاحقًا، سأجيب في المجمل بأن التفطن الواعي ليس مؤشرًا مباشرًا على دوافع الشخص.

ما أقترحه هنا هو أنه سواء علم الناس بذلك أم لم يعلموا، مدار المعضلة الحديثة على قضية المعنى. نلحظ ذلك في الطريقة التي يتحدث بها الناس عن المشكلات الحديثة، وفي الطريقة التي يتصرفون بها لإقامة المعنى أو العثور عليه. من المؤكد أن ما لا نفهمه بشكل جيد هو الكيفية التي يُقام بها المعنى أو، إن كان لا يُقام، لماذا هو موجود من الأصل. طريقة أخرى لطرح هذا السؤال هي التساؤل عما إن كان هناك بنية شعورية مشتركة للإحساس بقضية المعنى. لو

كنا نملك جوابًا عن هذه الأسئلة، سيكون في مقدورنا التساؤل عما إن كان هناك شيئًا قد تغير من شأنه أن يجعل هذه البنية المشتركة أقل كفاءة في الحياة الحديثة. لا بد أن مقدمات الجواب كامنة في ذلك الفضاء غير المفكَّر فيه تقريبًا بين البعد الاجتماعي والبعد الشخصي الفردي، بين النفس والمجتمع. من الغريب بما فيه الكفاية أنه بالرغم من أن الحداثة هي سبب طرحنا لهذه الأسئلة من الأصل، إلا أنه يجري إبعادنا عن التفكُّر بشكل نقدي ضمن هذا الفضاء "النفس-اجتماعي" بواسطة أيديولوجيات أو خطابات جماعية أو فردية. من ثمَّ نُسيئ التفكر في المعضلة، فيتمخض عن هذا اختزال المجتمع إلى "شيء ما هناك" يضغط على عقولنا، أو تقييد النفس بعملية "حاضرة هنا" كانت كذلك منذ القدم بصفتنا بشرًا (انظر: Henriques et al. 1984).

نلتفت الآن إلى تفقُّد هذا "الشيء هناك" الذي هو "حاضر هنا" في أثناء بحثنا عن معالجة أفضل لماهية الحداثة من منظور اجتماعي. للقيام بهذه التفسيرات سوف ألجأ إلى الأدبيات الأكاديمية، جملة من المواضع التي اشتعل فيها السجال حول المجتمع الحديث ومشاكله.

أقوال العلماء

إلى هذه اللحظة، ناقشتُ الحداثة باعتبارها السياق المرجعي التي يُمضِي فيها معظم أفراد المجتمعات الصناعية حياتهم. وكما سبق أن وصفتها، تشتمل هذه الخلفية ضمنيًا

على سمات مثل سبُل العيش الحضرية، الانكشاف على وسائل الإعلام الجماهيري، الاحتكاك بالأعمال والمؤسسات البيروقراطية، الصدام بين القيم، وجميع الخصائص الأخرى التي لا تمت بصلة ضرورية للتنظيم الاجتماعي أو الظرف التاريخي الذي يستحضره العديد من العلماء عند تناولهم لمصطلح 'حداثة'. بعبارة أخرى، كان الكتاب الأكاديميون يميلون في تعريفاتهم للحداثة إلى التركيز على دقائق الأمور. لذلك عند البَتّ في كيفية استكناه الروابط بين الحداثة والنفس لأغراض هذه الدراسة، من المهم، على الأقل بشكل عام، معرفة العوامل المسؤولة عن إنتاج أشكال الحياة اليومية التي تبدو مختلفة اختلافًا جذريًا عن أشكال الحياة في الأزمنة الغابرة أو في المجتمعات غير الصناعية. وفي الحق يعتبر هذا المبحث أحد العوامل الأساسية التي آذنَت بظهور وتحريك علم الاجتماع (انظر: Haferkamp and 1992 Smelser)، إذ شكّل السعي لشرح أصل وطبيعة المجتمع الحديث ومشكلاته الجوهرية الدافع المركزي لأعمال كونت، وماركس، ودوركايم، وفيبر، وسيميل، وبارسونز، على سبيل المثال. فيما تبقى من هذا الفصل، سأتناول مشكلات تتعلق بتعريف الحداثة والتحديث. ثم سأتفحص في الفصل الذي يليه عددًا من التحليلات التي يمكن بواسطتها ربط الحداثة بالتجربة الشخصية.

عند العلماء، يشير مصطلح الحداثة في الجملة إلى لفيف فضفاض من المؤسسات الاجتماعية، والممارسات

الثقافية، والأنماط الاقتصادية التي ظهرت مع الاقتصادات الصناعية الحضرية والدول القومية الديمقراطية. من الصعب تحديد السمات الجوهرية لهذا اللفيف المنسوج من احتياجات اجتماعية-اقتصادية وأحداث تاريخية وتطورات سياسية لأن الجدل والخلاف ما زالا قائمين حول ما يميز الحداثة في حد ذاتها. إن خلافات من هذا النوع تزيد من صعوبة تمييز المرحلة التاريخية التي تشير إليها الحداثة. يميل المؤرخون إلى إرجاعها لزمن أبعد في الماضي، إلى بعض أوجه عصر النهضة على سبيل المثال. أما علماء الاجتماع ومنظرو السياسة فعادة ما يربطون الحداثة بتنوير القرن الثامن عشر. بينما يستعمل آخرون مصطلح 'حديث' للإشارة إلى تطورات القرن العشرين التقنية أو الاجتماعية-الثقافية، كما يُفهَم مثلاً من 'أنظمة الاتصال الحديثة'، 'الطيران الحديث'، 'الفن الحديث'، و'حياة الأسرة الحديثة'.

أمام هذا التنوع، أول ما يفعله السواد الأعظم من الكُتّاب في موضوع الحداثة هو الإقرار بأن هناك تنوعًا في التعريفات المتاحة، ثم يمضون إلى حصرها وتقييدها لتحقيق أغراضهم الخاصة (انظر مثلاً: Kolb 1986م؛ Kolakowski 1990م). إحدى الحيل النمطية في العلوم الاجتماعية يعيبها نوعٌ من الدور[1]، وهي توصيف حالة الحداثة من جهة

(1) الدور في الحدود (التعريفات) يعني: "توقف الشيء على ما يتوقف عليه"، وهكذا. انظر: كتاب التعريفات، للجرجاني، دار الكتب العلمية، ص105. [المترجم]

العوامل التي أنتجتها. تؤول تعريفات من هذا الضرب إلى وقوع تداخل كبير بينها. على سبيل المثال، يصف مارسيلا (1978م) الحداثة بأنها مؤلفة من قائمة الخصائص التالية:

- نمو اقتصادي معزز ذاتيًا تجاه المزيد من الإنتاج والاستهلاك.
- مشاركة عامة في اتفاقيات السياسة.
- تفشي المعايير العلمانية-العقلانية.
- تصاعد الحركة والتنقل حسيًا واجتماعيًا.
- تحولات في الشخصية النموذجية المعبرة عن مجتمع ما.

فحيث وُجدت هذه مجتمعة، فالحداثة كائنة ولا بد. واضح في هذه الحالة أن التركيز واقع على عمليات التغيُّر الدؤوب التي تسِمُ الاقتصادات الصناعية والدول القومية الحديثة. ولغرض المقارنة، تأمَّل قائمة اتزيوني-هاليفي (1981م: 40) لسمات الحداثة:

- سوق اقتصادي صناعي يستبطن نموًا اقتصاديًا مستمرًا.
- انتشار مؤسسات بيروقراطية ضخمة تمتد عمليًا عبر كافة فضاءات الحياة.
- ارتفاع كبير في معدلات محو الأمية والانتشار المستمر للتعلم الرسمي.
- تقلُّص غير مسبوق في اللّامساواة وتصاعد معدلات

الحراك الاجتماعي.

- انخفاض في معدلات المواليد يعادله انخفاض في معدلات الوفاة.
- التحضُّر.
- تراجع سلطة الدين.
- القدرة البنيوية على احتواء التغيير المستمر.
- نظام قيمي يؤكد تأكيدًا خاصًا على العالمية والإنجاز... الديمقراطية التشاركية، أو نحوها.

الفروقات بين قائمتي مارسيلا واتزيوني-هاليفي ليست كبيرة، ولكنها تشير إلى كيف يمكن للغايات التحليلية المختلفة أن تفضي إلى تحولات في مواضع الاهتمام. فمارسيلا يقصد إلى تحليل للتحديث يوضّح وقعه على الفرد، بينما تقصدُ اتزيوني-هاليفي مراجعة بعض النماذج المتعلقة بعلم الاجتماع. خلافًا لهذين، ولكي يتركوا أثرهم بين المفسّرين المتنافسين على معنى الحداثة، يعمد العديد من العلماء إلى تخطّي هذه القوائم واقتراح جوهر أو سمة تنظيمية مركزية للحداثة. توضح الفقرة التالية نزعة سائدة في هذا الاتجاه:

> "تشمل سمات الحداثة التي درسها العلماء الاجتماعيون التحضُّر المتقدم، ومحو الأمية واسع النطاق، وتعميم العناية الصحية، وترتيبات العمل المعقلنة، والتحرك

الجغرافي والاقتصادي، وظهور الدولة القومية بصفتها أهم وحدة اجتماعية-سياسية. ليست هذه سوى السمات الظاهرية للحداثة. إن البنية العميقة للحداثة عبارة عن فكرة كلية، ذهنية حديثة تضع المجتمع الحديث في مواجهة مع ماضيه ومع تلك المجتمعات المعاصرة المتأخرة عن الحداثة أو المتخلفة أو غير المتطورة".

(8-7 :1976 MacCannell)

على نفس المنوال، جادل عالم الاجتماع هيويت أن جوهر الحداثة هو "شعور عميق بالتباين بين المجتمعات العضوية التي، تاريخيًا، آوت الفرد وبغَت عليه، وبين عالم أكبر وأحدث لمجتمع نجمت فيه أشكال جديدة من الاجتماع" (1989م: 121). أما الأنثروبولوجي ناش فيعرّف الحداثة بأنها "الإطار الاجتماعي، والثقافي، والنفسي الذي يسهّل تطبيق العلم على عمليات الإنتاج" (1984م: 6). في الواقع كل النظريات الاجتماعية المعروفة للحداثة تحاول اختزال تعقيد القرون القليلة الأخيرة إلى عدد من العمليات الأساسية. يصف فيبر مثلاً العملية من جهة عقلنة المؤسسات الاجتماعية. أما ماركس فيكتشف جوهر الحداثة في التطور الاقتصادي الرأسمالي. بينما يركّز دوركايم على تصاعد التعقيد في تقسيم العمل. ويشير هابرماس إلى فك الارتباط بين الأنظمة التقنية والعالم المعيش للثقافة. كل وجهة من وجهات النظر هذه تضع الحداثة في فترات تاريخية مختلفة مؤديةً إلى استنتاجات مختلفة بشأن ما يمكن عمله تجاه حالة

الحداثة، إن كان هناك شيء يمكن عمله. ربما كانت هذه الحيل لعزل جوهر الحداثة مشروعة حقًا، على أن تكون فقط لأغراض تحليلية أو خطابية معينة. على المرء أن يضع في باله احتمالاً بأن الاتساق الظاهر للحداثة كحالة للواقع الاجتماعي ربما نجم عن ميلنا الإدراكي لفرض النظام على الفوضى الظاهرة وليس عن أي سمة متأصلة فيها.

ربما فسرت هذه النزعة سبب اشتراك معظم تعريفات الحداثة في عنصر واحد. إنها تؤكد على الانطباع بأن الحداثة، خلافًا لمجتمعات ما قبل الحداثة (والتي نميل إلى تصورها على أنها مستقرة وبطيئة التغيُّر)، تتسم بعدم الاستقرار والسرعة المفرطة. تبرز هذه السمة في تصوير مارشال بيرمان الشاعري لدوامة التغيير العظيمة التي شكلت العصر الحديث:

"اكتشافات عظيمة في العلوم الفيزيائية، غيّرت تصورنا عن الكون وموضعنا فيه؛ اعتماد الإنتاج على التصنيع، حيث تتحول المعرفة العلمية إلى التقنية، صانعةً بيئات إنسانية جديدة وملحقةً الدمار بالقديمة، مُسرّعةً إيقاع الحياة، ومولّدةً أشكالاً جديدة من القوى المؤسساتية وصراع الطبقات؛ هيجانات سكانية ضخمة، قطَعت ملايين البشر عن عادات أسلافهم، لتقذفهم عبر العالم وسط أشكال جديدة من الحياة؛ نمو حضري متسارع وكارثي أحيانًا؛ أنظمة اتصال جماهيرية، ديناميكية في تطورها، ومن شأنها أن تطوي وتدمج أكثر الأقوام والمجتمعات تنوعًا؛ دول قومية بقوى متزايدة، مُنظّمة

ومشغّلة بيرقرواطيًا، وساعية على الدوام لتضخيم جبروتها؛ حركات اجتماعية جماهيرية، وأناس يتحدّون حُكّامهم السياسيين والاقتصاديين، لعلهم يحظون بشيء من السيطرة على حياتهم الخاصة؛ وأخيرًا، يحمل هؤلاء الناس ومؤسساتهم ويسوقهم معًا سوق عالمية رأسمالية دائمة التوسع وشديدة التقلّب".

(Berman : 1982م: 16)

عوضًا عن محاولة وصف الحداثة وكأنها نهاية متصلّبة، يستطيع المرء أن يستلَّ من وصف بيرمان قرينةً تؤكد 'عمليات' التغيير التي أنتجت الحالة المعروفة بالحداثة. حقًا، إن هذه العمليات المتوازية إلى حد ما حُشِدَت معًا لأغراض تحليلية تحت عنوان 'التحديث'. ولكن مرة أخرى، هناك قدر من الاختلاف حول أي هذه العمليات كان لها الأثر الأعظم في تكوين المجتمع الحديث. التعريف الأكثر رواجًا يؤكد على تأثير التقنية من خلال وصف التحديث، مثلاً، بأنه "نمو وانتشار جملة من المؤسسات المتجذرة في تحول الاقتصاد بواسطة التقنية" (Berger *et al.* : 1974م: 15).

يؤول هذا إلى التأكيد على التصنيع بصفته العملية الجوهرية للتحديث، ولكن الحجج المؤيدة للمواقف الأخرى لا تقل إقناعًا. مثلاً، ألا يمكن أن يكون انتشار محو الأمية هو المحرك الأساسي، كما جادل تود (1987)؟ أو لعلها عملية التحضُّر، بصفتها العملية التي من الجلي أنها سبقت التصنيع؟ أو حتى 'تبديد التمركز'، وذلك من جهة التأسيس لروابط تصل المجتمعات المحلية بالأنظمة الإقليمية والوطنية

والدولية (Poggie and Lynch: 1974م: 362)؟ أليس يمكن اقتفاء آثار هذه التغيرات في فضاء السياسة والاقتصاد والثقافة إلى تطور العلم الطبيعي، كما فعل (جون) ماركس: "لقد كان لصعود العلم وقعٌ على التاريخ العالمي المتأخر أشد من أي عامل وحيد آخر" (1983م: 1)؟ أيمكننا أن نكون أكثر انتظامًا في تناولنا للحداثة والتحديث من غير أن نهرع إلى عزل مكوناتهما الجوهرية المميزة؟ يبدو أن تصور المجتمع وكأنه آلة عديدة الأجزاء سيميلُ بالمرء إلى محاولة العثور على مصدر الطاقة اللازمة لتلك الآلة.

إلى حد ما، تنشأ هذه المشكلة التحليلية من عسر في التفكير الجدلي الدؤوب حول الأبنية والعمليات والاجتماعية. في تحليلنا إلى هذه اللحظة، تبرز الحداثة بصفتها بنية وعملية في آن معًا، ذلك أن التحديث يدل بوضوح على عملية، ولكنه يعامل في النهاية معاملة الأبنية الاجتماعية الصامدة، كتلك التي في بلاد العالم الثالث (أو 'المجتمعات التحديثية'). لا يلبث المرء إلا وقد أصابته حيرة شديدة إزاء تعيين الأسباب، وهي مشكلة تصدت لها الأدبيات الموسَّعة حول الكيفية التي تتغير بها المجتمعات، وهذا موضوع آخر فيه الكثير من القول والقليل من الحسم (انظر: B.Berger: 1971م؛ Eisenstadt: 1973م؛ Etzioni-Halevy: 1981م؛ Strasser: 1981م؛ Westen: 1985م؛ Haferkamp and Smelser: 1992م). بسبب هذه الحيرة، زعم عالم الاجتماع الفرنسي بودون (1986م) أن الواقع قد أثبت فشل جميع نظريات التغير الاجتماعي، فهي بين التمتع بصلاحية محلية

محدودة أو المبالغة في تبسيط الأنظمة الاجتماعية المعقدة. ويخلص بودون إلى أنه يتعين علينا تطوير مناظير متعددة من شأنها أن تعكس الأوجه المتعددة للحقائق المحلية المتعلقة بالفعل الاجتماعي. في الإنتاج العلمي الحديث، باتت المحاولات الرامية إلى حشر كل الوقائع في إطار مفهومي وحيد مذمومة لعدد من الأسباب الوجيهة.

فبقطع النظر عن احتمال كشفها عن دوافع مؤلفيها الإمبريالية أو الشمولية، عادة ما يجري تشكيل النماذج الكلية المتصورة بواسطة فرضيات مهملة تُثبتُ دائمًا عند التطبيق أنها قادحة في النموذج نفسه. على سبيل المثال، حين يقترح نموذج مفهومي معين أن التحديث برمته يعتمد على تطور الصناعات الثقيلة، كيف يفسر المرء ما يبدو أنه تحديث في مجتمعات عززت التعليم العلماني، والعمليات الديمقراطية، وجودة العناية الصحية، لكن عوضًا عن اعتمادها على الصناعات الثقيلة أسست اقتصادها على تعاونيات ريفية صغيرة تتطلب عددًا كبيرًا من الأيدي العاملة؟ لتفادي هذا الضرب من الإشكالات، اخترتُ أن أصف التحديث بأنه كوكبة من العمليات المنتظمة في تراتيب متنوعة لجملة غير أساسية من العناصر متكررة الوقوع.

البحث عن موطئ قدم

ولكي نتلافى إرهاق الإدراك، ما زلنا أمام الحاجة إلى التقليل من تعقيد السياق الاجتماعي الحديث والعمليات التي

نجم عنها .يمكن توضيح المسألة بالتفطن إلى أن التحديث مؤَّلف من العديد من العمليات الفرعية، نظرًا لأن الفضاءات الاجتماعية المختلفة تتأثر هي الأخرى بأنواع مختلفة من عمليات التغيير. إن المجتمعات لا تتغير هكذا جملة واحدة أو كلها بين عشية وضحاها. لقد أوضح ديساي (1976م) في مقال مفيد أن تنوع التعريفات والتأكيدات في تحليل التحديث راجع، جزئيًا، إلى أن التحديث المجتمعي يطال فضاءات اجتماعية مختلفة وعديدة. إن هذه الفضاءات وعمليات التغيُّر المرتبطة بها موضحة في الجدول 1.1. وكما جادلتُ في القسم الأخير، إن كان لنا أن نترك أيًا من العناصر الموضحة في الجدول، ما زال في مقدورنا الحديث عن شيء اسمه التحديث. فبغياب أي من العناصر الجزئية، يمكن تصور سائر العناصر ماضية في طريقها. يمكن للتصنيع أن يحدث دون تحول للديمقراطية، على سبيل المثال، وكذلك انتشار المعرفة بالقراءة والكتابة ممكن بدون التصنيع. لذا ينبغي اعتبار هذه العناصر مترابطة ولكنها ليست معتمدة بالضرورة على بعضها البعض.

يوضح بلومر (1990م) هذه النقطة في محاولته للتدليل على أن التصنيع ليس بالضرورة السبب الرئيسي لكل العلل التي نميل إلى إلصاقها به. أيضًا يقترح الجدول 1.1 أنه مالم يكن هناك احتمال للتحرك إلى مستوى أعلى من التجريد، لعزل شكل من أشكال التغير الاجتماعي من شأنه أن يصب في سائر العمليات الفرعية، فإن أي تكهن بشأن الوقع النفسي

للتحديث ينبغي أن يربِط ذلك الوقْع بعملية فرعية محددة بدلاً من أن يُنسب للكل.

جدول 1.1 عمليات التغير المعزوة للتحديث[1]

الفضاء الاجتماعي	عملية التغير
فكري	نمو العلم والعلمنة
اقتصادي	نمو التخصص في العمل التصنيع أتمتة العمليات
سياسي	تدعيم العملية الديمقراطية تدعيم العملية البيروقراطية
بيئي	تدعيم عملية التحضُّر تدعيم اللّاتمركز
ثقافي	محو الأمية التعلم الجماهيري الفردانية تمايز الهويات
النظام ككل	التنقل التجزئة زيادة المرونة

قبل تجاوز المسائل المتعلّقة بالتعريفات، نحتاج أن نتفكر في استراتيجية تحليلية أخرى سائدة جدًا، ألا وهي

(1) المصدر: مقتبس من ديساي (1976م).

تعريف التحديث باعتباره كوكبة من العمليات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية المتصلة بإزاحة أو تحويل المجتمعات التقليدية أو ما قبل الحديثة. يعتمد هذا المنحى في تأطير المسألة اعتمادًا كبيرًا على التمييز بين المجتمعات الحديثة والتقليدية. ومما يؤسف له أن طبيعة المجتمعات ما قبل الحديثة هي أيضًا محل أخذ ورد، لدرجة أن الفصل الاعتيادي بين التنظيمات الاجتماعية التقليدية والحديثة لا يكاد يُثار في علمَي الأنثروبولوجيا والاجتماع المعاصرَين إلا عند انتقاده (Eisenstadt : 1973م). تأتي هذه الانتقادات من عدد من الإدراكات المتصلة اتصالاً وثيقًا بهذا البحث:

1. عوضًا عن كونها مجتمعات ثابتة خارج مسار التاريخ، للمجتمعات التقليدية تواريخ وعمليات اجتماعية دؤوبة مثل تلك المنسوبة إلى المجتمعات الحديثة.

2. إن الشُقّة الكبيرة بين المجتمعات الحديثة والتقليدية وهمٌ مؤسسٌ جزئيًا على الاتصال الثقافي البيني المرتبط بالتجارب الاستعمارية والامبريالية لأوروبا الغربية. سيجد المرء عند التحقيق أن معظم المجتمعات الحديثة ما زالت متخمة بما يمكن اعتبارها عمليات اجتماعية تقليدية. جميع المجتمعات تجسّد عناصر حداثية وتقليدية لدرجة تعذّر وصفهما بأنهما فئتان متمايزتان أو حتى نقاط على مسار متصل.

3. إن الفئتين: تقليدي وحديث، لهما توظيفات أيديولوجية. مثلاً، يُربط وصف الماضي بانعدام الابتكار، وبالملل،

والمحافظة، أو الجمود، وأيضًا ربطُ الحاضر بانتكاس الأخلاق، والافتقار إلى الاستقرار، والفوضى أو فقدان الجودة.

أيمكن أن نستنتج من هذه النقاط أن التحديث لا جوهر له؟ ولا سمة أو عملية مركزية له؟ مثلما توحي النقطة الثالثة أعلاه، يجادل الفيلسوف ستاوت بأن الكُتّاب ينزعون إلى التركيز على الجوهر لأن لهم حظًا في تصوير الحداثة والتحديث بهذه الطريقة. فمثلاً، حين يريدون أن يجادلوا بأن العلم يدمر الثقافات التقليدية، فإنهم سوف يركزون على العلم بصفته المحرك الأساسي للتحديث. وحين يريدون أن يثبتوا أن الرأسمالية هي الحل لجميع مشكلاتنا، فإنهم سيُصرُّون على أن معجزات الحداثة وليدة الرأسمالية. يصف ستاوت (1991م) المأزق الحاصل بشكل جيد:

"لو أني علمتُ المقصود بكل ما تعنيه الحداثة، وما سيكون عليه الحال بعدها، فلعلي كنت سأعرف ما إن كان الانتقال لما وراءها قد أُنجز، وما إن كنت سأحتفل بهذا الانتقال أو أسانده طوال الطريق. ولكن حين يتصرف الكُتَّاب كما لو أنهم يعرفون هذه الأشياء، وكل واحد منهم يبدو كمن يود مناقضة الآخر، فإن ثقتي بحكمهم تتضاءل. إني أريد أن أعرف ما الذي يجعلهم قادرين على استجلاء جوهر الحداثة، وإطلاق أحكام بشأنها في الوقت الذي مُني فيه كثير من الآخرين بالفشل...أمَّا لو زعمتُ بأنه لا علم لدي بجوهر الحداثة...ألن ألوذ حينها بالصمت؟...سيكون الإغراء

> حينئذ على أشده لتحديد موضوعي بالعثور على شيء معين يمثّل الحداثة نفسها، جملة من الأحوال الضرورية والكافية التي لو عُدمت لجعلت شكلاً ما من أشكال الحياة قبل حداثي أو بعد حداثي، نعت أساسي ما أو سمة بنيوية ما يمكن بموجبها محاكمة الحداثة".
>
> (Stout: 1991م: 526-527)

من المفترض أن يتضح الآن لِمَ لَمْ يعُد مصطلح التحديث رائجًا الآن كما كان في ستينات وسبعينات القرن المنصرم. يصف ناش (1984م: 3) التقليد العلمي الذي مهَّد لظهور فكرة التحديث بأنه "ساذج، ومتعصب عرقيًا، ونموذج مغلوط إلى حد بعيد". عندما عبَّر المصطلح عن طريق التطور الذي كان ينبغي للمجتمعات الصناعية النامية في 'العالم الثالث' اقتفاء أثره، أشار العديد من النُّقاد إلى أن شكل التطور الذي طرحه أنصار التحديث هو في الواقع استعمارٌ جديد، لبوسٌ آخر للاستغلال الرأسمالي الأمريكي الأوروبي في دول المحيط. في هذا الصدد، كتب جامير وليو (1984م: 215): "إن التحديث يعني أن الرأسمالية يجب أن تخترق أخيرًا كل فضاء في المجتمع. لقد أصبح تثبيت القيم البرجوازية (السوق، الربح، والمؤسسة) هو الأيديولوجيا المهيمنة، وبات التغنّي - أو الصدع - بمحامدها شغل الإعلام كله".

لقد حركت هذه المخاوف بدايات اهتمامي الأكاديمي بالآثار النفسية للتحديث. وبصفتي قد أمضيتُ أكثر من نصف

شبابي في آسيا وبقية حياتي في قلب أمريكا الشمالية أو بين المجتمعات الأوروبية، فإني قد كوَّنتُ استنتاجين أساسيين عن المشهد العالمي: **الأول**، هو أن الكثرة الغالبة من المليار نسمة الذين يعيشون في سياق الحداثة المتقدمة لا يغمرهم شغف خاص بوجودهم فيه. أما **الثاني**، فهو أن الغالبية العظمى من بقية الثلاثة أو الأربعة مليار نسمة مندفعون باتجاه نموذج الحداثة، ولكن تحت ظروف اجتماعية وبيئية تُرجّح عدم استمتاعهم فعليًا بنمط الحياة المادي المحسَّن الذي ينشدونه. إن المسألة بالنسبة لي نفسية وثقافية بقدر ما هي اقتصادية وسياسية، ولقد تبيَّن أن همومي يشاركها غيري ممن درسوا الوضع العالمي بشكل منظّم. فمثلاً، كتب عالم الاجتماع بيتر بيرغر يقول:

> "أعتقد أن نقد الحداثة سيكون إحدى المهام الفكرية العظمى في المستقبل، سواء تمثَّل في ممارسة شاملة أو محاولات متفرقة...والمهمّة ذات صبغة إنسانية وأخلاقية مُلحّة. ذلك أن ما تعنيه في النهاية هو مسألة كيف يمكن أن نحيا مع أطفالنا في عالم من صُنْع الحداثة حياةً إنسانية يمكن احتمالها".
>
> (Berger: 1977م: 112)

وكما سأوضح في الفصل التالي، يُلاحَظ أن الجوانب 'الإنسانية والأخلاقية' للحداثة مُهملة في التحليل الأكاديمي، وهذا عائد في الغالب إلى الافتقار لإطار نفسي ملائم،

وأيضًا إلى المشكلات العصية في تصور الصلة بين العمليات الاجتماعية والخبرة الشخصية. من أين نبدأ النقاش حول طبيعة الحداثة والتحديث؟ إن كان القارئ سيصبر معي، فإني سأعمل بنصيحة ستاوت، وأقاوم رغبتي الملحة في انتقاء شعار للحداثة يكون مسؤولاً عن العلل الأكثر إزعاجًا في تقديري. ربما كان غموض الفصل الآتي مقلقًا، ولكنه سيسمح على الأقل بإعادة التفكر في عدد من العوامل التي لولاها لكان من الممكن استبعادها قبل أوانها. لقد رأينا العديد من الأسباب وراء الخلط التصوري حول مفاهيم الحداثة والتحديث. ولكي نراجع المشكلات الأهم: يستعمل اصطلاح الحداثة للإشارة إلى جملة متكاثرة من الأطر الزمنية التاريخية. فيمكنه أن يشير إلى ترتيبات متنوعة للأشياء، تقنية، وثقافية، واجتماعية، وشخصية، واقتصادية، أو سياسية. فعلى الأقل ضمنيًا، يحمل مفهوم الحداثة بضاعة أيديولوجية، وعلى وجه التحديد، المركزية الأوروبية. إن مصطلح التحديث لا يقل إشكالاً، فهو أيضًا يشير عالميًا إلى جملة متنوعة من التطورات المجتمعية، كما أنه يحتوي على فرضيات غير معلنة أو مشكوك فيها حول نوع المجتمع المرغوب. في الوقت الراهن، سأحتفظ بمصطلحَي الحداثة والتحديث ليخدما غرضًا مؤقتًا، ولكن لاحقًا حين تتضح طبيعة بحثي مضمومة إلى الغايات التي يتوخاها هذا الضرب من التحليل، سأحتجُّ لفهم أكثر دقة لهذه المصطلحات. قد يُصدم القارئ بأن هذا الفصل، استقلالاً عن المسائل

الأيديولوجية المطروقة، سينتهي إلى صورة للحداثة لطيفة بعض الشيء. فعلاً، حين ينصب التركيز على الحداثة من خارجها، فالنزعة ببساطة هي الاندهاش من دوامة التغير الاجتماعي الحاصل والمنجزات التقنية التي أنتجتها. في الفصل التالي، سأتقصى الخبرة الشخصية للحداثة بمراجعة ثلة من المقاربات حول تأثير التحديث في الأفراد، لا سيما على المستوى النفسي، وسيساعدنا هذا على فرز أوجه التحديث الأكثر تعلُّقًا بفهم أزمة النفس الحديثة.

الفصل الثاني

الوقْع النفسي للتحديث

يبدو أن الرضا سلعة نادرة في مستودع التجربة الحديثة. تشير دراسات علم الأوبئة المعنية بالصحة العقلية إلى أن معظم الناس القاطنين في المجتمعات الصناعية المتقدمة ميالون، بطريقة أو بأخرى، إلى الإقرار بأننا ندفع الثمن النفسي لأسلوب العيش الذي نصفه بأنه 'حديث' (Mirowsky : 1989م). ويُدفع هذا الثمن بعُمْلات عاطفية مختلفة، حسب الشخصيات والاتجاهات الفردية: العجز عن التركيز، القلق الغامض، النزوة لإلحاق الأذى بالنفس أو الآخرين، الخوف في الشوارع، فقدان الإيمان، الشعور بأن لا شيء يستحق الإنجاز، تبلّد الفكر، الرغبة في تعاطي المخدر، عادات العمل المهووسة، السأم من الآخرين، مراودة أوهام عن تغير جذري في أسلوب الحياة، الغربة والاغتراب، الاتكال المفرط على آراء الآخرين، الوحدة، والاكتئاب.

قضت العادة بتطوُّر محاولات تعريف وتفسير الأزمات المتنوعة للنفس الحديثة إلى حركات ثقافية كبرى. ففي أربعينات وخمسينات القرن العشرين، أقنع وجوديون من

أمثال سارتر وكامو العديد من الناس بأن قلقهم النفسي، وشعورهم بالسآمة والذنب، إنما هي سمات ضرورية للوجود الإنساني، وعواقب طبيعية للحقائق الوجودية التي تجابهنا مثل الزمان والمكان والموت والآخر والجسد. وفي تواطؤها الخفي مع الوضع الحالي الحديث، جعلَت الشعور بالسآمة والقلق من قبيل الموضة، وهي حالات شعورية آلت إلى أشكال متنوعة من الانسحاب في ستينات القرن الماضي.

وفي العقود الأقرب عهدًا، اصطفَّ الطب النفسي مع صناعة الأدوية لتعريف صعوباتنا العاطفية على شروط الطب البيولوجي؛ وهكذا أصبح بإمكان التدابير الكيميائية - الموصوف منها للعلاج والترويح على حد سواء - تبديل الأمزجة وأنماط التفكير لتذر الأفراد جاهلين بالجذور الاجتماعية والشخصية المسؤولة عن هذا الكرب الجماعي. إن الأبحاث الحديثة التي تؤسس للتلازم البيوكيميائي العصبي في تلك الحالات الذاتية غير المرغوبة لا تُثبت براءة بنية الحياة الحديثة وعمليات التنشئة الاجتماعية من تلك الخبرة المشكلة المصحوبة بصفات مزاجية مثل الخجل، والعدوانية، وعدم الأمان، والاندفاعية، والقابلية للتشتت الذهني.

حتى التحليل النفسي الفرويدي، والذي كان قد تعهَّد بالكشف عن الجذور الفعلية للعُصاب، عادة ما يتعثر هو الآخر بأسسه الأيديولوجية، لينتهي باتهام ضمني للنظام الأخلاقي للأسرة البرجوازية وذلك عند تناوله، مثلاً، لعواقب الانضباط السلطوي أو الإشباع المفرط. زيادة على

ذلك، حين تفحَّص فرويد العصاب والحزن البشري الطبيعي من منظور تاريخي، ألقى التبعة على الحضارة نفسها - وليس على الأشكال التاريخية المعيَّنة للتنظيم الاجتماعي التي كوّنت التشكلات المعاصرة للذاتية البشرية. وكانت العاقبة أن أفلتت السياقات الاجتماعية المحركة لإعادة إنتاج العُصاب من نقد الحقل الذي كان مهيأً بشكل مثالي لتمييز اللحظات الذاتية للعملية (Jacoby : 1975).

الجذور الاجتماعية للأزمة

سأتفحص الآن بشكل منظّم دعوى أن للتحديث عواقب نفسية غير مرغوبة. اعتضادًا بالأدلة من حقول علمية متداخلة، سأحاجج بأن العديد من الأعراض التي جرت العادة بتهوينها من خلال عزوها لأسباب وجودية أو طبية أو حتى نفسية لا أكثر، سأحاجج عوضًا عن ذلك كله بأنه يمكن اقتفاء أثرها إلى جذور ذات طابع اجتماعي. سنبدأ بنظرة مجملة في المزاعم المعتادة حول الأثر النفسي لعملية التحديث، وهي مزاعم مُستلّة في الغالب من أكاديميا علوم الاجتماع والنظرية الاجتماعية. لن أتعرض هنا لأعمال كثير من الدارسين الذين تتبعوا التطورات التاريخية لمفهومي النفس والشخصية في سياق غربي (Sampson : 1985؛ Broughton : 1986؛ Baumeister : 1987؛ Cushman : 1990؛ Gergen : 1991). سأعتبر هذا مسعى مهمًا ووثيق الصلة لدرجة أن مفاهيم النفس المتاحة في حقبة تاريخية معطاة لا بد أن تلِجَ

خبرتنا عن النفس بطريقة أو بأخرى. مع ذلك تظل مثل هذه التحليلات على هامش الدراسات المعنية بالنفس الحقيقية. لقد تيسر للعلماء تصنيف الأفكار المنشورة لبعضهم البعض عن ماهية النفس البشرية، حتى خلعت هذه الممارسة على المفاهيم حقيقة أكبر مما خلعته على الناس الحقيقيين. وكما قال بروتون: "هناك نزعة ملحوظة في فرضيات علم النفس من شأنها أن تقود للجهل بالأبعاد الملموسة والتاريخية لمفهوم النفس. بل جرت العادة أن حقيقة النفس، أي ما عساها أن تكون وصفة التلبُّس بها، ما زالت بعيدة عن متناول أي مقاربة". (Broughton: 1986: 146). يسرد الجدول 2.1 دعاوى ممثّلة حول أثر الحداثة في النفس. وبما أنني ما زلت أقاوم الرغبة لاختزال العمليات المعقدة المتصلة بالتحديث في عملية جوهرية واحدة، فإني قد أدرجت مقولات عن الأثر النفسي لعدد من العناصر الكبرى للتحديث، بما في ذلك: التصنيع، التحضُّر، العلمنة، البقرطة، والتطوير الاقتصادي. مرة أخرى، سوف تُظهر هذه الاستراتيجية الحاجة إلى توضيح أكبر للآليات التي يفترض أن تربط العمليات الاجتماعية العامة بالآثار النفسية الخاصة.

كذلك يوضح الجدول 2.1 سبب حاجتنا إلى أن نكون أكثر تحديدًا حول جوانب الشخص أو الشخصية المستوجبة للاهتمام في هذا التحليل. لذلك قمت بجمع الدعاوى حول الأثر النفسي للتحديث وفقًا لمستوى النتيجة المفترضة.

جدول 2.1 دعاوى ممثّلة حول الأثر النفسي لعملية التحديث

مستوى التأثير
إدراكي تزايد التجريد والتقدير الكمّي (Berger: 1977) نمو الفكر باعتباره وسيلة لمدافعة الحدة العاطفية التي جلبتها عملية التحضر (Simmel: 1903)
عاطفي عدم الشعور بالأمان (Fromm: 1955) التجرد من الخصائص الجنسية وازدياد الإحباط والعدوان (N. Brown: 1959) الملل (Lefebvre: 1984)
سلوكي- اجتماعي المواطنة التشاركية المستنيرة (Inkeles: 1983) تخمة في العلاقات المتعددة (Gergen: 1991)
اتجاه الفرد إيمان بالفعالية الشخصية وانفتاح العقل (Inkeles: 1983) نمو القدرة على استشعار حال الآخر (Lerner: 1958)
أخلاقي زوال المحظورات (Kolakowski: 1990) كثرة المعتقدات ونسبيتها (Berger et al.: 1974) انتقال من الضبط المفروض من الآخر إلى الضبط الذاتي (Elias: 1978) تحول من الأنا العليا إلى أبنية الاضطرابات العصبية (Kardiner: 1945)

أسلوب الحياة
تخطيط الفرد الواعي لمسار حياته (Berger et al.: 1974)
التنظيم الصارم لزمن مسار الحياة (Kohil: 1986)
المشاركة في علاقات متعددة لا يرتبط بعضها ببعض (Gergen: 1991)
الفردانية المغتربة (Simmel: 1903)
الفردانية المؤسسية (Naumann and Hufner: 1985)
الاعتماد المتزايد على الفاعلية الوظيفية للنظام الاجتماعي (Hannay and McGuinn: 1980)
عولمة الاغتراب والسلبية (B. Brown: 1973)
الوعي الذاتي ومعتقد الإيمان بالخبرة (Bell: 1965)
عالمي
ابتعاد المرء نفسيًا عن بدنه وعن أبدان الآخرين (Elias: 1978)
التحرر وتسوية الذاتية، بما يؤدي لإنتاج الفصام أو دفاع أوديبي ضده (Deleuze and Guattari: 1983)
الفرار من الالتباس إلى التواصل المحكم (Cahoone: 1988)
تقسيم النفس إلى مكونات (Berger et al.: 1974)
العصاب ـ شطر الخبرة إلى عاطفة وعقل (Shneider: 1975)
إخضاع أنساق المعنى للذاتية (Berger: 1977)

ما الذي يمكن عمله بهذه التشكيلة المحيرة من النزعات؟ كل مستوى من هذه المستويات المذكورة يمكن ربطه بعمليات نفسية أساسية. من الواضح أننا لا نتعامل مع جوانب تافهة للشخصية. ورغم القواسم التي يمكن أن تشترك فيها أنواع التغيير التي يعزوها هؤلاء المؤلفين للحداثة، إلا أن هناك تناقضات أيضًا، على سبيل المثال، بين فكرة ليرنر Lerner أن الناس الحديثين أميَل للمعايشة العاطفية وبين

الآخرين الذين يرون تعاظم المسافات العاطفية بينهم. تنبع مثل هذه التناقضات من التركيز على مستويات مختلفة للنفس، جوانب من التحديث أو المجموعات السكانية. ويزداد تعقيد الأمر مع حقيقة أن كل بعد من أبعاد التغيير المذكورة في جدول 2.1 يعتمد على نموذج معين من نماذج الشخصية أو النفس - البعض يتبنّى المصطلح الفرويدي، بينما يفكر الآخرون بلغة الهويات والأدوار أو أنماط العلاقات. سيكون من الملائم تجاوز هذه الاختلافات من أجل التوفر على مقولة عامة بشأن ما يعتقده معظم هؤلاء المؤلفين حول ما يحدث، ولكن سنفوّت الكثير لو أننا فعلنا ذلك. على سبيل المثال، لو أن أحد المؤلفين تصور أثر الحداثة في الاغتراب، بالمدلول الماركسي المتعلق بالعمل، فسيكون من غير المناسب إقحام هذه الفكرة مع مؤلف آخر يؤول الاغتراب ليعني العزلة الاجتماعية. الأول سيعتبر التغيير السياسي الاقتصادي هو الغاية بينما سيتجه الثاني إلى غرض ألصق بمدلول الاجتماع. نتعلم المزيد عن تعقيدات المسألة محل النقاش عن طريق فئة من الكُتّاب الذين يصفون الشخصية الحديثة باعتبار نوع الشخص الذي يُمكِّنُ له النظام الاجتماعي الحديث أو يقتضيه، وليس باعتبار ما تنتجه الحداثة في الواقع. يشير ناش، على سبيل المثال، إلى أن الحداثة تتطلب 'أشخاصًا مبتكرين ومبدعين بشكل واع، أشخاصًا يشعرون بأريحية تجاه التنقل والتغيير، وعلى قدر كبير من التوجيه الذاتي، وغاياتهم قصيرة المدى اقتصاديةٌ

بالأساس، بينما غاياتهم بعيدة المدى هي الإنجاز من أجل الجماعة أو الإنسانية في مجموعها" (1984: 6). ويبدو أن كُتّابًا آخرين على دراية مسبقة بالجوانب المركزية، مجددًا لأن تركيزهم منصب فيما يبدو على ما يقتضيه النظام منا، مُجادلين بأنه يتعيّن قياس هذه السمات إذا ما أراد المرء معرفة كيفية تأثر الناس بالحداثة. مثلاً، يقول بلاك:

"إن الجانب النفسي للتحديث لم يُدرَس ولم يشكّل موضوعًا لبحث موسّع؛ ولكن من المثبت الآن أن السمات الحديثة مما يمكن قياسه ومقارنته. فعند الإقدام على فهم تكيُّف الشخصية، فإن ما يحتاج إلى قياس أو تقييم هو قدرة الفرد على استشعار الآخرين الواقعين خارج نطاق إحاطته الراهنة، وتقبله للرغبة في التغيير، وإدراك الحاجة إلى الإشباع المؤجَّل لصالح المنافع المستقبلية، وقدرة الفرد على الحكم على أقرانه وفقًا لأدائهم عوضًا عن مكانتهم".

(126 :1984 : Black)

بالمثل ذهب هورويتز إلى أنه يمكن العثور على أجوبة من خلال قياس القيم والاتجاهات الذهنية، فيقول:

"تتبدل القيم والاتجاهات البشرية مع تغيُّر الأسس المادية للمجتمع. ولكن السؤال هو: أي هذه الاتجاهات يتغير؟ وفي أي وجهة، وبأي حدّة، وبأي وتيرة يحدث ذلك؟ هل ستنتزع عملية التصنيع عملية موازية تفضي إلى التجانس الثقافي؟ هل ستؤدي عمليات

التحضُّر والتصنيع العالمية إلى تجانس الثقافات المتنوعة على نحو يُفرز 'الإنسان الصناعي'؟ كيف يمكن للمجموعات السكانية المتنوعة للمجتمعات أن تستجيب لمتطلبات التصنيع والتحضُّر وتتكيف معها؟...إن الجواب عن هذه الأسئلة يتطلب قياس التغيرات في اتجاهات الناس الخاضعين لعملية التحديث".

(259 :1976 :Horowitz)

من العسير تخيل مسألة بحثية أشد صعوبة لعالم الاجتماع من تلك المطروحة في القضايا أعلاه. أمام سؤال: 'كيف أثّرت الحداثة في الأبنية الأساسية للشخصية البشرية؟' سيعْمدُ العديد من الباحثين - وقد فعل بعضهم - إلى دراسة المشكلة بطريقة مباشرة إلى حد ما. كيف سيقومون بذلك؟ إحدى الاستراتيجيات المحتملة هي أخذ عينات من الناس الذين يعيشون في ظروف تقليدية نسبيًا عبر مختلف الثقافات ومقارنتهم بأناس يعيشون في قطاعات حديثة في نفس الثقافة. من الممكن بعدئذ تقييم شخصيات أفراد الدراسة من الطرفين بأعلى درجة ممكنة من الموضوعية للتوصل إلى نبذ تعريفية يمكن مقارنتها إحصائيًا. حين تُرصد أي اختلافات بين المجموعتين سيُمكن عندئذ عزوها إلى تأثيرات ناجمة عن التحديث؛ صحيح؟ غير صحيح، إذ يعيب هذا المسلك التحليلي مثالب عديدة من شأنها أن تولد نتائج على درجة عالية من الالتباس، وذلك لعدة أسباب. الأول، أنه لا يمكن لأحد أن يعلم مسبقًا أي أبعاد الشخصية أكثر صلة بدراسة من هذا النوع. ولو أن المرء استخدم اختبار الشخصية متعدد

العوامل، فإنه سيفترض أن الأبعاد التي تأسست في الدراسات المطبقة على الأفراد الحديثين هي أبعاد ذات صلة بتقييم الأفراد التقليديين. لا يوجد أي أساس لتفضيل الترتيب الحديث للصفات. ثانيًا، لن يكون الباحث في موقف يسوّغ له انتزاع ما يمكن انتزاعه من الأفراد التقليديين المعاصرين (النيباليين أو البوليفيين الريفيين في التسعينات مثلاً) من أجل إعادة تصور ما أمكن أن يكون عليه الأفراد التقليديين في القرن السابق. إن الناس التقليديين (أميين، ريفيين، الخ) في أواخر القرن العشرين يُمضون حياتهم وفقًا للحقائق الاجتماعية التي لم يخبُرها أسلافهم، مثل وجود التلفاز في أقاصي القرى، إجادة أطفالهم القراءة والكتابة، المعرفة بأحوال المدينة التي يجلبها أعضاء المجموعة المسافرين، وهلم جرًا. ثالثًا، من الصعب معرفة أي الناس أملَك لشخصية حديثة حقًا؛ فكون المرء يعيش نمط حياة حديث في بيئة حضرية لا يعني بالضرورة أن تطور شخصيته قد تأثر تأثرًا معتبرًا بحياة المؤسسات الحديثة. على سبيل المثال، ربما تشبَّث شخص بجماعة أخرى استمرت في العيش وفقًا للعادات القديمة رغم وجودها في قلب المدينة. كذلك لا يمكن للباحث أن يفترض أن الحضور المجرد للفرد في المدينة، ومشاركته في أعمال المصانع مثلاً، مؤشر على أن شخصيته قد جرى تشكيلها بالأساس في سياق التنشئة الاجتماعية الحديثة. من الوارد أن انتقال الشخص إلى المدينة والمصنع قد حدث مع بلوغه السن القانوني للعمل.

هذا نزر يسير من العوامل المعقدة التي من شأنها أن تجعل الدراسة الموضوعية للتحديث أعسر مما يبدو للوهلة الأولى. ومع ذلك يمكن للباحثين أمام هذه المشكلات أن يقرروا المضي بحذر أكبر. يمكنهم أن يضعوا عددًا من السمات السلوكية والاتجاهية التي يجب أن يعكسها الشخص في بيئة حديثة لكي يوصف بأنه فرد حديث بالفعل، ويقوموا بإجراء مماثل لعزل الأشخاص التقليديين أيضًا، ثم يقارنوا عندئذ هاتين العينتين اللتين جرى تصفيتهما. ويمكنهم أيضًا أن يتحكموا بعامل السن، والطبقة، والنوع الاجتماعي، والثقافة الفرعية ليتحققوا من أن الاختلافات المشاهدة مما يمكن عزوه إلى آثار التحديث.

لكن مهلاً. شيءٌ ما قد أفلت منّا هنا. لقد حدَّد الباحثون سلفًا سمات الشخص التي يمكن اعتبارها تقليدية أو حديثة. لذا من المحتمل أن أي اختلافات يلاحظونها ليست إلا وجوهًا أو لوازم أخرى للجوانب التي انتقوها باعتبارها ذات صلة بالتحديث الذي خضع له الفرد. إضافة لما سبق، ستمنعهم طريقة تصميمهم للدراسة من تحديد مأخذ التحديث الذي نجمت عنه هذه الآثار: أهو التغييرات التي طالت ممارسات تربية الأطفال؟ أم أنماط التعليم المدرسية؟ أم العلمنة؟ أم هو عامل آخر؟ أو توليفة من العوامل؟ أيمكنهم التحقق من أن التحديث هو العامل الرئيسي في إنتاج الآثار المرصودة؟ ثم لعلهم وقفوا على أمر لم يقتنصه بُعْد التحديث إلا على نحو جزئي، على سبيل المثال الأثر الذي خلّفه تغييرٌ

تاريخي أو اجتماعي-ثقافي من نوع التغيُّرات التي طالت القيم وأساليب الحياة المرتبطة بآثار الكساد الكبير. هل سيكون من الصعب، على سبيل المثال، تحديد ما إن كان اختلاف شخصيات الأفراد التي ترعرعت اجتماعيًا في ثلاثينات القرن الماضي عن نظائرها في السبعينات هو اختلاف ناجم عن آثار للتحديث أم عن آثار للحظة تاريخية وحيدة فحسب؟ بأخذ الاعتبارات السابقة في الحسبان، ختم فريق من الأنثروبولوجيين ندوة مخصصة لآثار التحديث بالتعليقات الآتية:

"من المحتمل أن الظواهر النفسية المصاحبة للتحديث قد جرى تبسيطها في الدراسات الماضية تبسيطًا مفرطًا. لعل التوهم بأن هناك انتقالاً خطيًا للسمات النفسية من ما هو 'تقليدي' إلى ما هو 'حديث'... إنما هو انعكاس لبساطة النموذج البحثي أكثر من كونه انعكاسًا لبساطة عملية التحديث".

(367 :1974 :Poggie and Lynch)

وفاقًا لهؤلاء المؤلفين، سأجادل بأن الإدلاء بأي قول متبصّر عن وقْع الحداثة على النفس عليه أن يقرر أي جوانب الحداثة أحق بالاهتمام، وأن يكون هناك سبب جيد للقيام بذلك في إطار سوسيولوجي ذي علاقة، ثم تفحُّص آثاره على الجوانب الأساسية للنفس من خلال نموذج ملائم لاستيعاب التأثيرات المفروضة والعمليات البينية التي تنتجها. فلندقق

النظر في عدد من الدراسات الكبرى حول الأثر النفسي للتحديث لكي نتبين طريقة عمل هذه الاستراتيجية.

الحداثة الفردية

يدور السؤال الأساسي الذي يطرحه عالم الاجتماع أليكس انكلز حول الكيفية التي تؤثر بها التغيُّرات المؤسساتية والمجتمعية في خصائص الأفراد. وهو ينبه على أن النزر اليسير من الدراسات السابقة لأعماله قد تصدَّى على نحو منظّم لبحث "عمليات التغيُّر والتكيُّف النفسي في الأفراد والناجمة عن اتصالهم المتعاظم بالمؤسسات الحديثة، وانخراطهم في الأدوار الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تَسِم المجتمعات الأكثر حداثة" (Inkeles 1983:5). لقد كانت الأبحاث التي ساقها انكلز في Becoming Modern (Inkeles and Smith 1974) وفي Exploring Individual Modernity (Inkeles 1983) من أوائل الأبحاث التي رجعتُ إليها أثناء بحثي عن مواد تتناول الوقْع النفسي للحداثة. ولكن، عدا عثوري على سؤال بحثي مؤطّر بطريقة مشابهة، أجدني غير متفق مع انكلز إلا قليلاً سواءً في توجُّهه أو في طريقة تفسيره للنتائج. نظرًا لهذا التنافر، ولكون عمله يمثّل المقولة الاجتماعية النفسية الأساسية في هذه القضية، أجده جديرًا بتفحُّص خاص. من المهم في البدء أن نستوعب السياق الذي ظهرت فيه دراسات انكلز وما شابهها. في ستينات القرن العشرين وسبعيناته، شرعت الولايات المتحدة في استعراض جبروتها الدولي في علم الاجتماع إلى جانب

جبروتها الاقتصادي بعد الحرب العالمية الثانية. بعد أن حاول علماء الاجتماع آنذاك أن يعيدوا النضارة للأنظمة الرأسمالية المحلية المهيمنة على اليد العاملة والتعليم، ربما كان من الطبيعي أن يلتفتوا إلى معالجة الهموم المتعلقة بسرعة التحديث التي ينبغي للمجتمعات الكولونيالية المتحررة في إفريقيا وآسيا، وكذلك التصنيع في دول أمريكا اللاتينية، أن تسيرها دون أن تطالها 'الآثار السيئة': في هذا السياق الثورات الاشتراكية.

لقد شرع علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا، بل حتى علماء النفس، في دراسة محددات وتداعيات النمط الغربي من التحديث. درس أغلبهم التطور الاجتماعي الأكبر في الفضاءات السكانية والاقتصادية، بينما نظر الآخرون في التغيرات المؤسسية البينية في تركيب الأسرة، وأنماط القرابة، والمؤسسات السياسية المحلية. كان الغرض المعتاد لهذه الدراسات توليد المعرفة التي من شأنها أن تُيسِّر التحديث الرأسمالي بصورة أو بأخرى. وفي جملة قليلة من الحالات المبعثرة تَبدَّت، إلى حد ما، أجندة سياسية يسارية: كان غرضها البرهنة على أن الطريق الرأسمالي إلى التطور محفوف بالاستغلال والمعاناة، مُلمّحِين إلى أن التحولات الاجتماعية الاقتصادية ذات الطابع الاشتراكي يمكن أن تقود إلى تحقيق أعظم للذات دون فقدان لحس الجماعة.

في حالة معظم الباحثين من أمريكا الشمالية آنذاك، كانت المشاريع الاجتماعية التحديثية - الرأسمالية، العملية

الديمقراطية، الفردانية، العلمنة، وهلم جرًا - متأصّلة بقوة في تكوين أسئلتهم وطرائقهم البحثية، فضلاً عن أنظمتهم الاعتقادية الشخصية، حتى أن ما يبدو الآن على أنه عمل مدفوع أيديولوجيًا لخدمة التحديث الرأسمالي أمكن تمريره على أنه علم اجتماعي موضوعي مجرّد من الأحكام. نحن نشهد هذا المكون الأيديولوجي مباشرة في الطريقة أنشأ بها انكلز استراتيجيته البحثية. فهو يبدأ بالمقابلة بين الإنسان الريفي غير الصناعي والإنسان الحديث. فالأخير يتميز بالمواطنة التشاركية المستنيرة، وبفاعلية شخصية بارزة، وبالاستقلالية والسلطة الذاتية تجاه مصادر التأثير التقليدية، لا سيما تلك المتصلة بالقرارات الشخصية، والاستعداد للتجارب الجديدة، وسعة الأفق والمرونة الإدراكية. يؤتى بهذه الصفات الأخيرة لتوضع مقابل تلك التي يُقال إنها تسِم الثقافة الريفية ما قبل الحداثية.

بالاعتماد على أعمال روجرز (1969)، استطاع انكلز أن يصور الثقافة الريفية تصويرًا سلبيًا للغاية، حيث يصفها بأنها ثقافة يسيطر عليها الشك المتبادل، والإيمان بالجبر القَدَري، وانعدام الابتكار، والقدرة على المعايشة العاطفية، والعجز عن تأجيل إشباع الرغبة، الخ. لقد تمثلت إحدى هموم انكلز الرئيسية في التدليل على أن 'الصفات' التقدمية للفرد الحديث تؤلّف كُلاً واحدًا متجانسًا. كذلك تساءل عما إن كان يمكن لمتلازمة الفرد الحديث أن تشكل نمطًا من أنماط الشخصية، أي ما إن كانت مجموعة الصفات التي اختارها مرتبطة

ببعضها نتيجة بنية أعمق من العواطف والمدارك يُطلَق عليها معًا 'الحداثة الفردية'. لقد أراد أن يُبيّن أن التحول للحداثة موسومٌ بأكثر من مجرد موقف ضحل أو تغيُّر في الأدوار التي يمكن التراجع عنها بسهولة. يحوم انكلز حول هذه المسألة في تأمله للأجوبة المتنوعة عن سؤال: 'ما الذي يجعل الناس حديثين؟'. إنه يجادل في البدء عن احتمال كون الحداثة الفردية ثمرة ميول غريزية أو نزعات موروثة، ولكن ليس بحوزته أي دليل يدعم هذه القضية؛ ومع ذلك يمكن للمرء أن يفترض رجحان ضرب معين من الأمزجة الموروثة والتي من شأنها أن تدفع الشخص إلى تقصّي حياة جديدة في العالم الحداثي المعقد. على سبيل المثال، ربما تسبَّب المزاج النشِط، المنبسِط، المخالِط، قليل الانفعال، في حمل الشخص على تبنّي الإيقاع المثير لأساليب الحياة الحديثة. توضح الأدلة من الدراسات التجريبية أن كل صفة من الصفات السابقة ألصق بالعوامل المزاجية منها بالشروط البيئية. ومع ذلك في وسعنا أن نفترض أن عمليات التحديث لا تعبأ في الجملة بأي فروقات فردية من هذا النوع. لكي يكون لعمليات التغيُّر الاجتماعي أي وقْع عام على الأفراد، عليها أن تتصف بطبيعة مؤثرة في النفس، بقطع النظر عن كيفية ضبطها وراثيًا.

ثانيًا، يتناول انكلز احتمال أن يكون المحيط الأسري هو المحدِدُ الرئيس للحداثة الفردية. فهو يرجح أن تأثير البيئة المنزلية في العملية التحديثية أقل مما يتصوره الكثير، ويُقرر

ذلك استنادًا إلى العلاقة التجريبية الضعيفة عمومًا بين البيئات العائلية والسمات الشخصية للبالغين، بالإضافة إلى الفكرة القاضية بأن 'الأسَرْ أنجح في منح ذرياتهم سمات المكانة الاجتماعية الاقتصادية منها في إمدادهم بجملة من السمات الشخصية المحددة سلفًا'. (Inkeles 1983:17). أعتقدُ أن هذا الاستنتاج زلة كبيرة من شخص يحاول التأصيل لفكرة تأثير التحديث في صُلب الشخصية. إن كل شيء نعلمه من الدراسات الإكلينيكية عن بنية الشخصية يخبرنا أن التجارب الأسرية المبكرة من المرجَّح أن تكون العامل الأهم في تحديد القدرات العاطفية والإدراكية، كما يُعرّفها انكلز، للحياة الحديثة. وفي غضون بحثه المستمر عن جذور الشخصية الحديثة، يتناول انكلز احتمال كون العوامل الثقافية هي المسؤولة عن جعل الأفراد أكثر تقبلاً للحداثة (أطروحة فيبر) أو أن سمات الحداثة يجري تقمُّصها بالتقليد أو الانتشار الثقافي من الغرب. لو كان أيٌّ من هاتين العمليتين رئيسيًا، لتطلب الأمر بضعة أجيال لتحدث التغيرات الكافية في ممارسات التنشئة الاجتماعية قبل أن تترك تأثيراتها العميقة في الشخصيات. مع هذا الإدراك للدور المركزي الذي تؤديه التنشئة الاجتماعية، يتحول انكلز دون مواربة إلى 'نظرية التعلم الاجتماعي' في المدرسة السلوكية الجديدة، والمهيمنة آنذاك على المنظور الأمريكي لتطور الصفات الشخصية. يبدأ انكلز بتصرف مثير للفضول فيقابل بين التفكير الماركسي والمبدأ الأهم لنظرية التعلم الاجتماعي:

"بالسير على خطى ماركس حين أعلن أن علاقة المرء بنمط الإنتاج هي التي تشكّل وعيه، يمكننا أن نتوقع من الأفراد أن يتعلَّموا كيف يصبحوا حديثين عن طريق استبطان المبادئ المركوزة في الممارسات التنظيمية للمؤسسات التي يحيون ويعملون فيها...تصبح الحداثة الفردية عندئذ صفة يمكن تعلُّمها من خلال تضمين النظام الذاتي الصفات المحددة التي تميز بيئات مؤسسية معينة".

(Inkeles 1983:19-20)

لقد قادت هذه الفرضية بحوث انكلز التي قارنت العمَّال الحضريين الصناعيين الذكور في ستة مجتمعات نامية بنظرائهم في مجتمعات ريفية. يفسر انكلز معطياته بالإشارة إلى أن العمل في المصانع والبيروقراطيات الحديثة والجمعيات الزراعية قد 'أدَّى إلى ارتفاع جوهري مهم في شعور الفرد بالفاعلية الشخصية وفي تعرضه لتجارب جديدة واستحسانه للعلم والتقنية' (Inkeles 1983:20). كذلك المدارس نُسِب إليها آثارٌ لا تقل قوة. ورغم أننا لا نستطيع أن نحدد بالضبط الآليات التي يجري بموجبها تضمين البيئات المؤسسية، إلا أن انكلز يقرر أن المدارس والمصانع تترك الآثار القوية نفسها لأنها تجسد المبادئ التنظيمية المشتركة، والإجراءات العقلانية اللازمة لمنح السلطات والامتيازات وتعيين المكافآت والجزاءات (وبالتالي مكافأة المبادرات)، بالإضافة إلى الممارسات المتصلة بإدارة الوقت. ومن ثم يستنتج أن نظرية التعلم الاجتماعي بإمكانها أن تعلل 'إلى حد بعيد الشطر الأعظم من التفاوت الذي جرى تفسيره' (المصدر

السابق). بعبارة أخرى، وُجِد أن التلازمات الإحصائية الأعلى كانت بين الاتجاهات والسلوكات الموصوفة بأنها حديثة وبين المتغيرات المتصلة بوجود المرء في حياة المصانع ومؤسسات التعليم الحديثة. إن هذا الاستنتاج، بطبيعة الحال، لا يقربنا بحال من معرفة ما إن كانت تلك الاتجاهات والسلوكات متمخضة عن وجود بنية شخصية دائمة - مثلاً، قد لا تعكس أكثر من مجرد التعبير عن اتجاهات وسلوكات متسقة مع اشتغال 'مؤقت' بدور من الأدوار الحديثة. بعبارة أخرى، كون عامل المصنع يبدي اهتمامًا أكبر بالفاعلية والانضباط لا ينبئ بالضرورة عن تغير عميق في الشخصية.

بالتفاته إلى التركيز على المؤسسات البينية وتقييم أثرها بالنظر إلى الاتجاهات والسلوكات المتعلقة بالأدوار، يتحاشى انكلز مسألة ما إن كانت الحداثة الفردية تنتج بالفعل تغيرات مهمة في الشخصية. وعلى أية حال، الجانب المشكل في دراسة انكلز هو استنتاجه أن الحداثة الفردية ليست مقترنة بتراجع في التكيُّف الشخصي. ولأنه على علم بالدراسات الأنثروبولوجية التي توضح أن التحديث مُساوق 'لفقدان الثقافة، وفوضى الشخصية، وإدمان الكحول، وغيرها من صور الإدمان، والإعياء، والاكتئاب، والتوتر، والعدوانية المفرطة، وقرائن التوتر' (المصدر السابق: 20-21)، لأنه على علم بذلك كله اختار ألا يحسم أمره في هذا الشأن حتى يتحصّل على المزيد من المعطيات. تؤدي به المعطيات التي

يجمعها إلى استنتاج أنه 'في العموم لم تكن هناك فروقات مطردة في التكيف النفسي لأولئك الذين كانوا أكثر عرضة للأعمال الصناعية، والحياة الحضرية، أو وسائل الإعلام...إن المهاجر الحضري العامل في القطاع الصناعي، من جهة نفسية، ليس أسوأ حالاً من ابن عمه الذي لم يبرح مكانه في المزرعة' (المصدر السابق: 21). هيا بنا نمعن النظر في الخطوات التي قادت انكلز إلى استنتاج أن الصحة العقلية لا تتأثر سلبًا بعملية التحديث. في الفصل المعنون بـ 'التكيف الشخصي والتحديث'، يصف جهوده الرامية إلى 'تصحيح الفرضية القاضية بأن العمل المصنعي والحياة الحضرية مُضِرّان' (المصدر السابق: 273).

ربما كان من سوء حظه أن الأداة التي اختارها لتقييم الصحة العقلية لم تمكّنه من رصد الأنماط التي كان يمكن أن تدعم هذه الفرضية. وكما يعترف هو، يظل التوصل إلى مقياس لتكيف الشخصية مُعتمَد عبر الثقافات خياراً معقدًا. لقد اضطر لأسباب عملية إلى رفض اختبارات طبية نفسية كاملة، ولجأ عوضًا عن ذلك إلى تطوير 'اختبار الأعراض النفسية الجسدية' (النفسجسدية) ليكون مقياسه الأساسي لتكيف الشخصية، فلم يجد أي تلازمات معتبرة بينها وبين الحداثة الفردية، باستثناء الحالة الهندية التي لوحظ فيها قدر من التراجع في ظهور الأعراض. هنا صرّح باستنتاجه الآتي: "لم نجد أي أساس للقول بأن الأفراد الأكثر تعرضًا للتجارب التحديثية، أو من ذوي النزعات الحداثية الطاغية

في توجهاتهم وقيمهم وسلوكهم، كانوا أكثر اضطرابًا من الأفراد الذين كانت حداثتهم أقل تقدمًا ".(Inkeles 1983:274) . ثم يمضي فيقول: "تتحدى معطياتنا على نحو حاسم فكرة أن الأفراد، لمجرد أنهم يعيشون في المدن ويعملون في المصانع، أكثر اضطرابًا من سكان الريف وعمَّال الحقول"(ibid.: 277) . من العناصر الأساسية التي اشتمل عليها 'اختبار الأعراض النفسجسدية' الخاص بالتكيف الشخصي: اضطراب النوم، القلق، ضيق النَّفَس، الصُّداع، والأحلام المزعجة. لقد تأسَّست المصداقية التزامنية للمقياس في جزء منها على ربط الاستجابات بالتعبير عن السخط والمشاعر السلبية. هذه هي الملاحظة التي أوقفتني على مشكلة تأسيس الاستنتاجات عن التحديث والصحة العقلية على اختبار الأعراض النفسجسدية. فحتى في وقت أبحاث انكلز في ستينات القرن الماضي، كان إجماع أطباء الصحة النفسية منعقد على أن الأعراض النفسية الجسدية ناجمة عن 'اتجاهات عقلية مزمنة أو قصور مستمر في التنفيس العاطفي'. (Hinsie and Campbell 1970). لقد فُهمت هذه الأمور في الأدبيات الفرويدية على أنها حصيلة صراع نفسي باطني متصل بكبت النزعات غير المقبولة. ما نجهله هو ما إذا كان لعملية التحديث أثر في بنية الشخصية مقارب لما توحي به الأعراض النفسجسدية.

يمكن لتأثيرات التحديث أن تستبدل الأبنية المعنية بضبط أنظمة الجسد. على سبيل المثال، تقرر بعض النظريات السيكودينامية حول وقْع التحديث (e.g. Kardiner 1945;

(Westen 1985) أن الأنا النموذجية العليا للفرد يعتريها التبدُّل على نحو يقلل من كفاءة الكبت. ويبدو أن حالة التراجع في الأعراض العصابية المتصلة بالكبت، مثل ردود فعل التحول الهيستيرية، عند سكان أوروبا وأمريكا الشمالية تؤيد هذه الفرضية. هناك احتمال كبير للغاية أن ما كان يجري كبته في الماضي يجري التنفيس عنه الآن، مؤديًا إلى تناقص الأدلة الدالة على الأعراض النفسجسدية. لو كان هذا هو الحال لكان الأفراد الحديثون أصح نفسيًا على مقياس انكلز الخاص بالتكيف، وإن كانوا في الواقع أضعف تكيفًا في نواح أخرى. بل يمكن للمرء أن يدفع بفرضية مضادة. يمكن لبعض جوانب ثقافة التحديث عديمة الصلة بالعمل الصناعي أن تؤدي إلى فهم ذاتي أكبر للنفس، واتصال تبادلي أفضل حول العواطف المعقدة، أو حتى إلى تعرف أحسن وفهم أفضل للأعراض الجسدية. يعترف انكلز بهذا الاحتمال أثناء نقاشه لتأثير التعليم في التكيف. لربما خفف تحلّي العاملين بهذا النوع من الوعي من التوتر الناجم عن العمل الصناعي مؤديًا إلى تدني مستويات الأعراض النفسجسدية. باختصار، من المحتمل أن الميل إلى مواءمة اختبار الأعراض النفسجسدية مع الحالة النفسية للحداثة الفردية قد بلغ مبلغًا جرّده من أن يكون مقياسًا مستقلًا للتكيُّف. وفي ظني أن عواقب هذا القرار المنهجي وخيمة، فهو يسمح لانكلز بالتخلي عن البحث عن التداعيات السلبية لعملية التحديث - مثلاً، احتمال أن التعرض لنظام حياة المصانع قد يكافئ في ضرره على الصحة

العقلية ضرر العمل في الحقول الزراعية - إلى جانب أنه يقيمه مدافعًا عن ظاهرة التصنيع الرأسمالي. إن هذا واضح بجلاء في تحليله لفوائد الحياة الصناعية التي تأتي المجتمع على شكل هبات مُنزلة: المهمة الأساسية للمصنع هي إنتاج السلع، والتغيُّرات التي تلحق الناس من جرائها...يشبه أن تكون عديمة التكلفة. إن التغيُّرات التي تطال شخصيات الناس بسبب المصنع إنما هي عطايا موهوبة للمجتمع الذي يمر بعملية التحديث (Inkeles 1983: 105).

وكما رأينا سابقًا، انكلز في وضع يمكنه من الصدع بفكرة أن آثار التحديث إنما هي آثار كريمة لأنه يعزل المؤسسات الحديثة عن الفوضى الاجتماعية الملازمة لوجودها. ومن هنا نراه يستجيز الإصرار على أن حياة المدينة والمصنع غير ملومة على الأسقام النفسية للفرد الحديث: 'إن المؤسسات التي تتولى التحديث لا تؤدي في حد ذاتها إلى توتر نفسي أعظم. أما مسألة ما إن كان التحديث الاجتماعي يزيد في الفوضى الاجتماعية والمؤدية بدورها إلى زيادة التوتر النفسي، فهي مسألة نتركها لأولئك الذين يمرون بهذه التجربة' (ibid. : 114). حين يطرح انكلز تقريرات متضاربة من هذا النوع، فعليه أن يواجه عددًا من الأسئلة: ما القوة المحركة لعملية التمدين والتصنيع؟ لم يُتغاضَى عن الفوضى الاجتماعية الجسيمة من أجل الاعتناء بهذه العمليات؟ لماذا تمادى العلماء الاجتماعيون الغربيون إلى هذا الحد في عزل عملية التصنيع عن آثارها الضارة؟

التصنيع: أصل كل شر؟

كما أشرنا سابقًا، تتشابك العمليات المرتبطة بالتحديث على نحو معقد يصعب معه تمييز أيها يؤثر في الأخرى. والوضوح أيضًا يفلت من أيدينا عند النظر في التأثيرات الفرعية للتحديث مثل انتشار المعرفة بالقراءة والكتابة، والتحول الديمقراطي، أو العلمنة. لقد تصدَّى كتاب: 'التصنيع باعتباره قوة تغيير اجتماعي (1990م)'، والمنشور بعد وفاة عالم الاجتماع المؤثر هربرت بلومر، لهذه المشكلة التحليلية بتناول الحجج التي تعزو مختلف العلل إلى التصنيع. إن الدروس المستقاة من نقد بلومر جديرة بالنقاش لأن التصنيع يصلح أن يكون الصفة الأخص للحداثة. كذلك لو أراد المرء أن ينسب آثارًا سلبية لأي من جوانب التحديث فإنه سيتعين عليه اعتبار العديد من المبادئ التي اقترحها بلومر. في جوهره، ما هو التصنيع؟ يجيب بلومر: نمط من أنماط الإنتاج المعتمد على تصنيع السلع باستخدام الآلات. يتضمن نمط الإنتاج هذا تسخير العملية الآلية بالضرورة، أنظمة لتوريد المواد الخام وتوزيع السلع، إلى جانب خدمات أخرى تتعلق بنظام الإنتاج. لقد جرت العادة بافتراض أن التصنيع هو المحرك الأول لمختلف المشكلات الاجتماعية التي ظهرت بالتزامن مع الثورة الصناعية. يراجع بلومر القائمة المألوفة في هذا الصدد: الضلال الاجتماعي، التوتر، الاضطراب، السخط، الاغتراب، الانفصال، الاكتظاظ، الاحتشاد، التفكك الأسري، وهيجان القوى العاملة. إن

التحليلات النموذجية تَعتبِر التصنيع الأصل السببي لهذه التمزقات، لكن بلومر يجادل أن التصنيع في حد ذاته لا ينجم عنه أي تداعيات ضرورية، وتحليله يوضح أن طبيعة أثر التصنيع ومداه يعتمدان كليًا على التفاعل بين سياق سابق وبين سمات معينة للتصنيع الآخذ في التكوُّن. من بين العوامل السياقية التي تتوسط تأثير التصنيع، يذكر بلومر العوامل الآتية، والتي يمكن التدليل على أن كل واحدة منها لا تختص ببنية أو نتيجة معينة:

1. **هيكل المناصب والوظائف الجديدة.** وهذه تتفاوت تفاوتًا كبيرًا بناء على نوع الصناعة، والسياسات، وأيديولوجيات الجماعة، والممارسات العمالية الموجودة، واتجاهات تفكير العامل إزاء المناصب الحادثة.
2. **النظام المتبع لإشغال المناصب.** مثلاً، تُحدد طرق استقطاب واختيار وتوظيف وتعيين العاملين نطاق امتزاج المجموعات العرقية المختلفة في التشكيل الجديد للقوى العاملة.
3. **التنظيم الجديد للمحيط البيئي (الإيكولوجي).** لا يلزم أن يكون موقع المصنع مدنيًا أو مستقبحًا بالضرورة.
4. **تدابير العمل الصناعي.** جرت العادة بافتراض أن سنّ تدابير جديدة، والتي عادة ما تكون مملة وشاقة، من شأنه أن يُثير الاحتجاج والسَّخط، غير أن تلك التدابير ليست شروطًا بالضرورة - يمكن تنظيم العمل بطرق مختلفة.
5. **البنية الجديدة للعلاقات الاجتماعية.** حين تنشأ مجموعات

جديدة فإنها تؤسس علاقات مع المجموعات السابقة تسفر عن نتائج تعتمد على أنواع التفاعل.

6. **مصالح جديدة ومجموعات مصالح** .ليس هناك طريقة للتنبؤ بطبيعة المجموعات ومصالحها: هل ستكون قومية؟ أو ذات ميول اقتصادية؟ أو عرقية؟ الخ.

7. **العلاقات التعاقدية والنقدية.** كون العلاقات استغلالية يعتمد على نوع العلاقات التي جرى تأسيسها.

8. **السلع المنتجة عبر عمليات التصنيع** .يمكن لهذه أن تؤدي إلى أنماط جديدة من الاستهلاك بأساليب حياة مؤثرة في حياة الأسرة والعامة، ولكن آثارها غير موحّدة.

9. **أنماط الدخل.** في العموم، هناك زيادات في متوسط دخل الفرد، ولكن آثارها غير ضرورية نظرًا لأنواع التوزيع والاستثمار المختلفة.

يمكن لتغيرات من هذا النوع أن تتسبب في قدر كبير من إعادة التنظيم، لكن بلومر يشدد على أن كل حالة تغيُّر معينة لا يعقبها بالضرورة نتيجة معينة. إن مأخذ بلومر هو الحط من عقلانية الإصرار على مسؤولية التصنيع الكاملة عن الفوضى الاجتماعية لمجرد أنه يحمل الناس على التكيف مع إطار جديد، ويدمر النظام التقليدي للقيم والأعراف، ويصنع تطلعات إلى مستويات معيشية أعلى. يُلام التصنيعُ خطأً بالنظر للعواقب المختلفة لهذه التغيرات، والتي تشمل "(أ) خليطًا متنوعًا من المشاعر المرتبكة والاضطرابات النفسية، (ب)

تمزق المجموعات والمؤسسات، و(ج) طيف متنوع من المظاهر الاحتجاجية العنيفة" (Blumer 1990: 105). في الفئة (أ)، والتي هي محل اهتمامنا الراهن، يُدرج بلومر القلق، العدوانية، انعدام التمييز الأخلاقي، التزعزع، حالة التمرد، وخسران الغاية، ضمن العواقب النفسية المباشرة للتغيرات الناجمة عن التصنيع. ثم هو يعترف بالفعل أنها ضمن أحوال العقل المرتبطة بالتغيرات المرافقة لعمليات التصنيع، لكنه يصرح مرة تلو أخرى أن الاستجابات الأخرى ممكنة بنفس الدرجة لأن الناس المتصلين بعملية التصنيع يتخذون أوضاعًا مختلفة تجاهها، ويتأثرون بها بطرق مختلفة:

"تكشف أي نظرة فاحصة لما يجري في بدايات التصنيع عن أحوال شتى لتأثر الحياة التقليدية...: حال الرفض، الانفصال، الاستيعاب، المناصرة، وحال التمزق...ما يحدث في العادة هو أن المكونات المختلفة للنظام القديم تستجيب في آن معًا لمقْدَم التصنيع ولكن بطرق متباينة...إن العملية التصنيعية محايدة ولامبالية تجاه الطرق المختلفة التي تستجيب بها هذه المكونات. يوفر التصنيع المناسَبَة ويهيئ الظرف للتغيرات التي تطال النظام القديم؛ ولكنه لا يحدد أو يفسّر ما يقع داخل ذلك النظام".

(Blumer 1990:101-102)

من هنا يستنتج بلومر أنه لا يوجد في جوهر التصنيع ما يؤدي بالضرورة إلى الاضطرابات الاجتماعية والمشكلات

النفسية. بالنسبة لبعض القراء، سيبدو هذا ضربًا من الهراء: كيف يمكن لشخص عارف بالسجل التاريخي للاستغلال والشقاء المرتبط بالتطور الصناعي أن يجسُر على الإدلاء بمثل هذه الحجة؟ يتبين جواب بلومر عندما يتقدم بشرحه هو للعوامل المسؤولة عن إنتاج الفوضى الاجتماعية المقترنة في ظاهرها بالتصنيع. إنه يعتبر التصنيع جزءًا واحدًا فقط من شكل أوسع للاتصال الواقع بين عالمين أو ثقافتين. تتمزق الأنظمة التقليدية المستقرة حين يتسبب الوعي بعالم جديد من الاحتمالات في تأجيج الرغبة البشرية. يأتي هذا العالم الجديد المفعم بقوى التحديث في صورة كتب، ورحلات، وأفكار، ومنتجات أجنبية، الخ. ربما أدَّى هذا المزيج من القوى بالناسِ إلى تمنّي أسبابًا جديدة للراحة، وتطلُّب مستويات معيشية أعلى، والتطلُّع إلى أجور أكبر، والرغبة في تعليم الأطفال، والمطالبة بخدمات عمومية واجتماعية وافية، والرغبة في بسط السيطرة على أحوال العمل، وتحسين المكانة الاجتماعية، وحيازة الحقوق التي تتمتع بها مجموعات مشابهة في أماكن أخرى، واستحسان العقائد السياسية والاجتماعية الوافدة التي تعِد بفرص حياة أفضل. (Blumer 1990: 116). يخبرنا بلومر مرارًا عن تبلور العملية الآلية لإنتاج السلع في سياقات فردية وجمعية متنوعة من شأنها أن تحدد الطريقة التي تؤثر بها تلك العمليات في المجتمع بمجموعه. قبل أن أُقيِّم موقف بلومر، تفكّر في هذه الخلاصة لحجته:

"في مثال التصنيع المبكّر، الفوضى لا تظهر من زوال الوظائف الإنتاجية للأسرة، أو من عزل الأسرة النووية عن الأسرة الممتدة، أو من الهجرة إلى المناطق الحضرية المكتظة، أو من الأحوال البائسة للعمل، أو من قطع الأواصر بين الأفراد والنظام الأبوي أو الإقطاعي، أو من الخلافات بين العمالة والإدارة، أو من ظهور أحلام وطموحات جديدة. يمكن لهذه أن تهيئ الظروف للفوضى ولكنها أبعد من أن تكون مادتها. عوضًا عن ذلك، تعتمد الفوضى وجودًا وعدمًا على كيفية تصرف الأسرة مع زوال وظائفها الإنتاجية، وكيفية تأقلم المهاجرين مع الحياة الحضرية، [الخ]...لا تتمخض هذه 'الكيفيات' المتعلقة بكل حالة من هذه الحالات عن الوضع الخاص الذي يصنع الحاجة للتصرف. يجب أن نبحث عن تفسيرها في مكان آخر، وعلى وجه الخصوص في وضع الموارد الميسّرة لتفعيل التصرف" . (Blumer 1990:119)

رغم أنني أعتبر تحليل بلومر مفيدًا على نحو خاص لأنه يبرز الحاجة إلى الحذر الشديد في تحليل التغير الاجتماعي، إلا أن فيه عيبًا مزعجًا. ليس العيب في طريقة تفكير بلومر، والتي تبدو لي مقنعة إلى حد بعيد، وإنما في المشروع المعبّر عن هذا التحليل برمته. إنه يحيدُ عن الوظيفة الأخلاقية والتاريخية للتحليل الاجتماعي أثناء سعيه لتلقين علماء الاجتماع طريقة التفكير المثلى في التغير الاجتماعي. من وجهة نظري، والتي سأجادل عنها في هذا الكتاب، كان في

وسع بلومر اجتناب هذا الفخ بسهولة لو أنه، عوضًا عن التوقف عند مأخذه حول كيفية التفكُّر في التغير الاجتماعي، أتبعه بتعليقات تحوم حول هذا المعنى: من الجائز ألا يؤدي التصنيع بالضرورة إلى أي من العلل الاجتماعية المقترنة به عادة، لكنه يحملنا في المقابل على استهجان فكرة أن الناس، سواء الأفراد أو الطبقات الاجتماعية، المنشئين للنظام الصناعي والمتكسِّبين منه لم يختاروا إقامة أنظمة أقل استغلالاً ولم يُبدوا اهتمامًا أكبر بأحوال القوى العاملة التي أسهمت في إمدادهم بالثراء. باختصار، يتحاشى بلومر الإقرار بأن جميع صور التصنيع التي عهدناها في الغرب قد جرى تحديدها في المقام الأول من قبل النمط الرأسمالي للتشغيل، بكل ما رافقه من محاولات لتقسيم الطبقة العاملة، وتدمير للتكافل والجماعة، وإفضاء للتبعية، وتركيز للسُّلطة في أيدي مُلّاك وسائل الإنتاج. طبعًا كان يمكن للأمور، كما يجادل بلومر، أن تكون مختلفة، ولكنها في الأغلب لم تكن كذلك. كان يمكن لجهوده التحليلية أن تكون في وضع أفضل لو أنه حلل لماذا، مع وفرة الفرص الموضوعية لتحسين الرفاه العام بطرق مهمة جدًا، لم تفعل الطبقة الرأسمالية إلا القليل لمساعدة الطبقات العاملة في تأمين وتخريج جيل جديد من العمال الصالحين.

من الدراسات المقلّة في التجريب والمعتنية في الوقت نفسه بالتحليل النظري الحاذق لأثَر عملية التحديث، دراسة بيرغر ورفيقيه بعنوان: 'العقل المشرّد:The Homeless Mind ' Modernization and Consciousness (Berger *et al.* 1974). كبير المؤلّفين هو بيتر بيرغر، وهو معروف بإسهامه في التأسيس لعلم اجتماع المعرفة، في أطروحته The Social Construction of Reality (Berger and Luckmann 1966). إن توجهه أشبه بالفينومينولوجي منه بغيره؛ ذلك أنه يبدي، في سياق تحليلاته للسلوك الاجتماعي، اهتمامًا خاصًا بتفسيرات المرء الذاتية للواقع. يقع التأكيد على الأفكار والقيم بصفتها المحددات الأهم للسلوك الفردي، بينما يتراجع دور الأبنية الاجتماعية والعمليات الاقتصادية إلى الخلفية. يمكن اعتبار كتاب: 'العقل المشرّدThe Homeless Minds ' مشروعًا يلتمس ربط الأبنية الاجتماعية الكبرى بالوعي الحديث. مع ذلك، ليست القضية أكاديمية فحسب؛ إذ يصرّح المؤلفون مبكرًا بأن عنايتهم منصبة على دراسة الآثار التخريبية المحتملة للتحديث والتطوير الاقتصادي. في واقع الأمر، هناك غرابة في طريقة تقريرهم للمسألة، حيث كتبوا الفقرة التالية إبّان فشل خطط تحديث العالم الثالث في خمسينات وستينات القرن المنصرم:

"نعتقد أن السؤال الأهم الذي يواجه أي إنسان مسؤول عن 'التطوير' هو: 'ما القدر المقبول من المعاناة من أجل الظفر بأهداف اقتصادية معينة؟'؛ هناك أنظمة (من بينها رأسمالية واشتراكية) مستعدة للتضحية بجيل كامل أو أكثر. وهناك أخرى (أيضًا رأسمالية واشتراكية) تبذل قصارى جهدها لتخفيف الخسائر البشرية في كل خطوة من هذه العملية".

(Berger *et al.* 1974:7)

في تناولهم لهذه المسألة، قدم المؤلفون تفسيرًا مفصلاً للوقع النفسي الذي يتركه التحديث في الوعي. وحين يشيرون إلى 'التحديث' فإن بيرغر ورفاقه يقصدون 'العوامل المؤسسية المرافقة لنمو اقتصادي مدفوع بالتقنية' أو 'نمو وانتشار جملة من المؤسسات المتجذرة في تحول الاقتصاد بفعل التقنية' (المصدر السابق: 9). هذا تعريف نافع لأنه يتفادى التباسات التعاريف الأخرى مع احتفاظه بالشمول، وكذلك يضع حدًا مميزًا بين مطايا التحديث الرئيسية والفرعية مثل البيروقراطية في جانب والحياة الحضرية في الجانب الآخر. أما 'الوعي' فيشير به المؤلفون إلى ما كنتُ قد وصفته في الفصل الأول بالتجارب والصيغ الشخصية للفهم في الحياة اليومية. أما ما يتبع ذلك من تحليل لأثر التحديث في الوعي فيتفحص ثلاث صيغ رئيسية للأثر: المشاركة في الإنتاج التقني، تجربة العمليات البيروقراطية، وتكثير عوالم الحياة. في كل حالة من هذه الحالات، تقع الإشارة إلى الآثار المتنوعة للإدراك وأساليب الحياة. كيف ينخرط الأفراد في الإنتاج التقني

لأعمالهم؟ يقرر بيرغر ورفاقه أن هؤلاء الأفراد يشعرون بأنهم يعملون في أفق يتيح المعرفة التقنية والعلمية التي يملكها الخبراء. يعلم العاملون أنفسهم أنهم مكونات عَمَلِيَة آلية قابلة للاستبدال والنقل، ولديهم قدرٌ من الفهم لموقعهم في سلسلة الإنتاج، ويدركون أن مشاركتهم وإنتاجهم يمكن أن يخضعا عمومًا للتقييم الكمّي.

يفترض مؤلِّفو كتاب: ’العقل المشرّد‘ أن بعض أساليب الإدراك يمكن أن تتولد من تجارب كثيفة في سياقات من هذا النوع. فمثلاً، يمكن للمرء أن يشاهد الواقع باعتباره جملة من المكونات المعتمدة بعضها على بعض، أو باعتبارها وحدات منفصلة، أو النظر إلى الوسائل باعتبارها منقطعة تحليليًا عن الغايات. بالمثل، يمكن للمرء أن يتجه إلى فصل العمل عن الحياة الخاصة، أو فصل وظيفة المرء المؤسسية عن المشاعر تجاه ذلك الشخص. تحت هذه الظروف، يمكن عزل الجزء من النفس المعبِّر عن العمل عن الجزء المعبِّر عن الخصوصية. بل قد يشرع المرء في العبث بنفْسِه الخاصة كما لو عبث أحدنا بشيء ما ليؤدي دوره في العمل من جديد. مع ذلك، يتوجب كبت النفس العاطفية لتقوم بوظيفتها في العمل وذلك باعتبارها جزءًا جامدًا مقيدًا من أجزاء الآلة. ويشير المؤلفون إلى احتمال أن يسفر هذا عن "تصدُّع في الاقتصاد العاطفي للفرد" من شأنه أن يفضي للقلق أو "حتى اضطرابات نفسية أشد". عندئذ سيكون من الضروري ممارسة قدْر معين من الإدارة الداخلية والخارجية للنفس. هنا،

وخلافًا لانكلز، يبدي بيرغر ورفاقه شيئًا من الاهتمام بأشكال الأمراض (الباثولوجيات) النفسية التي يمكن أن تظهر في السياق الصناعي، ولكني أحسبُ أن جُل اهتمامهم منصرف إلى بيان أن نمط الإدراك اللازم للعمل الصناعي يفشو في المجتمع عبر وسائط فرعية مثل المدرسة والإعلام الموجه للجماهير. وإننا لنجد تصرفًا مشابهًا في تحليلهم لتأثير العمليات البيروقراطية، والذي يُعد الصيغة الثانية من صيغ الأثر المذكورة سابقًا. في تجربة المؤسسات المنظمة تنظيمًا بيروقراطيًا يكتشف المرء أن كل شخص مقيد من جهة الفاعلية والوظيفة، وأن هناك إجراءات ملائمة يجب اتباعها، وأن إخفاء هُوية العميل وكذا البيروقراطي مطلبٌ جوهريٌ لعمل المؤسسة بإنصاف، وهلم جرًا. من شأن هذه التجربة أن تنمّي نمطًا إدراكيًا يراعي الترتيب والنظام، ويتوقع العدالة وسهولة التنبؤ، ويلتمس التحكم بالعواطف وفقًا لمتطلبات الأدوار، والقبول بالموقع الذي يخوله النظام البيروقراطي. ولأنه يجري ترحيل هذه الأنماط الإدراكية إلى الحياة الخاصة، سيجد المرء أن هناك إجراءات بيروقراطية لصنع القرار في الأسرة، وتدبير المهام المنزلية، وفض النزاعات بين رفاق اللعب، إلى غير ذلك. وعليه يستنتج بيرغر ورفاقه أن الأثر الأهم للبيروقراطية يتبدّى في إحكام الصلة بين الفرد وعموم المجتمع، ويعني هذا عمليًا الاتصال المكثف بالغرباء ومواجهة أنماط غير مألوفة من التفكير.

هناك مسألة متعلقة بصيغة ثالثة من صيغ التأثير في

الوعي. فبينما تستمر المؤسسات المتعلقة بالإنتاج التقني والسلطة البيروقراطية في الاتساع، تتخلق فضاءات اجتماعية جديدة. فالحياة المنزلية وحدها لا تزداد انفصالاً عن حياة العمل، وإنما تنبثق نطاقات أخرى من الأنشطة لا يكاد بعضها يمت بصلة لبعض - النوادي، الهوايات، المجموعات الدينية، الرياضات؛ وهكذا تحل هذه 'العوالم المتكاثرة' محل التكامل التقليدي بين الخبرة الحياتية والرؤى الكونية الروحية، فينجم عن ذلك تصدعات وانقسامات تضطر الأفراد إلى إقامة علاقات تزامنية متعددة بين أنشطتهم المختلفة، لتنتظم في خطة حياتية (أو 'مهنة ممتدة')، وتلجئهم في العموم إلى تقمص هوية حديثة. تختص هذه الهوية بكونها منفتحة ومتمايزة ومتأملة ومنفردة، وهي سمات حين تُضَم إلى العلمنة المرافقة لتكاثر العوالم الحياتية فإنها تهيئ الشخص لـ'أزمة ثابتة في الهوية، وهي حالة تفضي بدورها إلى توتر عصبي عظيم' (Berger et al. 1974:78).

في هذا السياق، يجادل بيرغر ورفاقه أن التحديث يؤول بالأفراد إلى خسران 'مساكنهم الميتافيزيقية' لينتهي بهم إلى حالة من التشرّد. ويعالج سائر كتابهم الاستجابات المتنوعة لهذه الحالة والفرص الممكنة لحلول أنجع على المستويين الشخصي والاجتماعي. يضطلع كتاب: 'العقل المشرد' بتحليل بديع للوقْع النفسي للتحديث، سواء في نطاق معالجته أو في صلته بشؤون الحياة اليومية. إن ميزته الأقوى هي في تعقبه لآثار نفسية محددة عودًا إلى أشكال معينة من المشاركة

في المؤسسات الحديثة. على سبيل المثال، عوضًا عن المجادلة بأن العلم يدمر المعتقدات الشخصية على نحو يفضي إلى فقدان المعنى، نتعلّم أن الخبرة اليومية في المدرسة أو العمل تستدعي ضروبًا من التجريد الإدراكي والاحتكاك بنظم اعتقادية مباينة من شأنها أن تؤول إلى نسبية التقاليد الدينية وحمل المرء على مساءلة معتقداته وتقييمها على أساس علمي. من وجهة نظري أصل الإشكال في التحليل الذي يقدمه كتاب 'العقل المشرّد' هو افتراضه أن معظم 'التصرّفات' في العلاقة بين التحديث والوعي ناجمة عن التفاعل بين الوعي الذاتي للبالغين وظروفهم الآنية المباشرة. إن هذا الاختزال لفضاء التحليل في إدراكات أو تأويلات ظرفية لهو ألصق بعلم الاجتماع الظاهراتي والمدرسة التفاعلية الرمزية إلى جانب علم النفس الاجتماعي أيضًا.

يكشف بيرغر ورفاقه من وقت لآخر عن وعيهم ببُعدَين آخَرين - التنشئة الاجتماعية والأبنية السياسية الاقتصادية - هما معًا جزء من الصورة الكبرى، لكنهم يقللون من أهميتِهِما بالانصراف عنهما إلى ملاحظة السمات الظاهرية للسلوك الاجتماعي. يقع هذا الإغفال أثناء نقاشهم للتوتر العصبي، والاضطرابات النفسية، وأزمات الهوية باعتبارها ردود أفعال تجاه أساليب الحياة الحديثة من دون أن يدققوا في احتمال أن تكون شخصيات الأفراد الحديثين مختلفة في الأصل بسبب ممارسات التربية الحديثة. يتجدد الإغفال أيضًا حين تُعزل الإجراءات البيروقراطية والأعمال الصناعية عن

السياقات السياسية والاقتصادية التي أفرزتها. إن هذا يُبهِم، على سبيل المثال، ما إن كانت الأساليب الإدراكية الناجمة عن العمل المصنعي في الرأسمالية المبكرة ستكون مغايرة لتلك التي حفّزتها فرق العمل التشاركية في المصانع السويدية مثلاً. خلاصة الأمر، لعلي أجادل بأن بيرغر وأصحابه أضاعوا فرصة سانحة لنقد المؤسسات الحديثة باعتبار وقْعها المتجاوز للآثار الإدراكية والحياتية. هذا ما يتيح لهم التعاطي مع مبحث أثر التحديث بصفته دراسة أكاديمية مثيرة عن النفس والمجتمع والتهوين في الوقت نفسه من أهمية فهم ومعالجة المستويات العميقة للمعاناة التي أعقبت صعود الحداثة.

إنتاج العُصاب

نستعرض الآن توجُّهًا مهمًا يُضاد توجه انكلز وبيرغر معًا، وهو توجه يبدأ بموقف نقدي لظاهرة التصنيع الرأسمالي ويلتمس ربطها مباشرة بتشكُّل علم الأمراض النفسية. في انتصارها لمقولاتها، تُعول معظم التحليلات من هذا الجنس على أدبيات الماركسية والتحليل النفسي، ويغلب عليها الإكثار من التنظير والإقلال من التحقق التجريبي. وهذا يرجع في شطر منه إلى أن العمليات الأيديولوجية واللّاموعِية لا تتيح نفسها بيسر للملاحظة المباشرة، وإنما هو الاعتماد على آثارها المفترضة فحسب. يلجأ المرء في حكمه على مزايا هذا التحليل إلى مدى ارتباطه بما يعرفه سلفًا على أساس

الملاحظات الأخرى، السجل التاريخي، أو التجربة الشخصية. لعل كتاب مايكل شنايدر: 'العصاب والحضارة' (1975) أوسع شرح ماركسي فرويدي مفصّل للكيفية التي أثّر بها صعود الرأسمالية في بنية الشخصية. يستند الشطر الأعظم من حجاج شنايدر على المفاهيم الاجتماعية الاقتصادية الأساسية للماركسية، والتي لا يمكن عرضها إلا باختصار في هذه العجالة (انظر: Bottomore 1983). إن أردنا التعيين، يُنظر إلى عملية إحلال 'قيمة التبادل' محل 'قيمة الانتفاع' على أنها أحد المقومات الأساسية لتقدم الرأسمالية. في هذه العملية، ينصرف الباعث الرئيسي للإنتاج من الإنتاج للمنفعة والتلبية المباشرة للاحتياج عبر التجارة العادية إلى إنتاج السلع من أجل المبادلة فقط. في هذا الأخير، قيمة المنتَج تُحَدَد بثمنه نقدًا، استقلالاً عن منفعته المحتملة. وعاقبة ذلك أن التلبية المباشرة للاحتياج تُؤَخَّر لصالح مراكمة القيم القابلة للتبادل. إن أي منتج نافع لا يزيد عن كونه خطوة تتوسط مقادير رأس المال، وأما قوة العمل المبذولة في صناعة المنتج فتَستمِد اعتبارها المجرّد من متوسط الزمن المطلوب لإنتاجه. وهكذا تُهدَر القدرات الإبداعية للأفراد الذين صنعوا المنتج، بل إنها تُطوى وتُنسى لصالح إجراءات ضبط المعايير.

لقد طور ماركس مفهوم 'الاغتراب' الشهير، والمُساء فهمه على نطاق واسع، لوصف هذه العملية. ففي التنظيم الرأسمالي للعمل، تنسابُ حياة العامل - أي نشاطه الإبداعي

- في المنتَج، حتى تتعذر عليه مشاهدة نفسه فيه. إن اختياره لم يكن حرًا بالفعل في صنع ذلك المنتج، وكل ما فعله هو بيع وقته وقوته العاملة لدهاقنة الرأسمالية. وهنا يشير الاغتراب إلى إيقاع الوحشة بين العمال وبين امتلاكهم لأنشطتهم الحياتية الخاصة. ابتداءً من هذه النقطة العامة، يحاول شنايدر بسط الكيفية التي أدّى بها صعود العمالة الرأسمالية مدفوعة الأجر، وما رافقها من اغتراب، إلى تغيير تركيب الشخصية. وفقًا لشنايدر، كانت العلاقات الاجتماعية ما قبل الرأسمالية مصممة أسطوريًا ودينيًا حول نموذج السيد-العبد، ولكنها لم تكن - كما أصبحت لاحقًا في المجتمع الرأسمالي - علاقات مُتشيّئة وإنما علاقات شخصية اعتمادية تستوعب البنية الاجتماعية الغريزية العاطفية (Schneider 1975:129). في العلاقات المتشيئة للمجتمع الرأسمالي يصبح المال غاية العمل، وتُلبّى الاحتياجات الملموسة عبر إحراز المال عوضًا عن الفعل المباشر الذي يتوخّى إشباع الحاجات بالصيد والفلاحة والبناء، ونحو ذلك. هنا يسرُد شنايدر عددًا من الطرق التي مكّنت هذا التحول الاجتماعي من التأثير في التركيب العام للعقل. من المؤسف أن شنايدر لا يصرّح دائمًا بوصف الآليات الدقيقة المنتجة لهذه التغيرات النفسية. إنه يزعم، على سبيل المثال، أن أولوية المال أفضت إلى المزيد من الشبق والجشع. لقد قوض هذا 'الانفراط في قيمة التبادل' كل فرصة تَعِد بالإشباع الكامل والرضى الحقيقي؛ والغرائز، باعتبارها متصلة بالرضى

الحقيقي، تلقى المزيد والمزيد من النكران أثناء اللهاث خلف الثروة.

للمرء أن يفترض أن هذه التفسيرات تصدُق على الطبقة الرأسمالية الصاعدة أكثر من غيرها. وفقًا لشنايدر، تعمل البنية الشخصية الأساسية لهذه الطبقة حسب أغراضها الاستبقائية التنظيمية - ما وصفه فرويد بالشخصية الشرجية والمنسوبة خطأً إلى إدارة الأسرة للنفور الذي تبديه المرحلة الشرجية تجاه تحكم الوالدين. يعول شنايدر على الأطروحة الفيبرية لتوسعة مجال التحليل الفرويدي، ويجادل بأن البروتستانتية قامت بوظيفة مهمة في صرف الاهتمام من الإشباع الفمّي إلى التحكم الشرجي. بإزاحتها للبُعدَين الانفعالي والتعبيري في الكاثوليكية، تقدّمت البروتستانتية بممارسة دينية تبعث على "انكفاء داخلي مضاعف، وتعطيل للنوازع الجنسية، وكبت الحواس، والتجريد". (Schneider 1975:136). في الوقت نفسه، قامت الحركة الدينية البروتستانتية "بتحويل العداء الموجّه للسادة الرأسماليين الجدد إلى إحساس أخلاقي ديني بالذنب ولّد بدوره الخاصية الاجتماعية القسرية المعِينَة على مراكمة رأس المال". (نفس المصدر). لقد فَرَض تعاظم الطلب الإنتاجي إلزاماً داخليًا لإنجاز ما كانت تفعله القوى الخارجية في الماضي. يقرر شنايدر أن أفراد الرأسماليين وأشابههم من الطبقة الوسطى أضاعوا في هذه العملية قدرتهم على الاستسلام والمتعة والنشوة (قدراتهم الفمّية)، وأظهروا عوضًا عن ذلك المزيد

من السمات الدالة على التحكُّم في الأنا: القرار، العزم، والاحتراس. وهكذا يجري التحقير المنظّم من استعدادات المرء لتحرير نفسه والتماس الراحة والاستمتاع. فقط بعد بلوغ حد معين من مراكمة رأس المال يمكن لثمرات كبح المرء نفسه أن تكون موضوعًا للاستمتاع عبر المتع الكمالية، لكنه استمتاع نغّصه الصراع. لقد شنت الرغبة في تعظيم المراكمة حربًا على الرغبة في تحصيل المتعة. (يبدو أن الحل الحديث لهذه المعضلة هو وجبة الغداء المقدمة لرجال وسيدات الأعمال بعد خصمها من الضريبة!). ماذا عن الطبقة العاملة؟ وفقًا لتحليل شنايدر، تأثُّر هؤلاء لم يكن مباشرًا. ذلك أن تقاضي الأجور لتحقيق الكفاف حال دون مراكمة رأس المال. ولعل ممارسات التنشئة الاجتماعية للطبقة العاملة لم تتغير مع الوضع الجديد إلا بعد أن امتلك البرجوازيون سلطة سياسية فرضوا بها مزيدًا من أيام العمل الطويلة. هنا يشرع أولياء الأمور في قمع 'الانحرافات الجنسية المتعددة' لأطفالهم استعدادًا لحياة المصنع (والتي كانت تبدأ في القرن التاسع عشر في سن السابعة غالبًا) وإلزامهم بمفاهيم صارمة في النظام والنظافة تحاكي معايير البرجوازيين للسلوك القويم. إذن بالنسبة لشنايدر، من الآثار الأساسية لفرض العقلانية الرأسمالية (بمساندة البروتستانتية) انقسام الخبرة إلى عالَمين: الشعور والعقل، الذات والأنا الغريزية. لقد ظل هذان العالمان من الخبرة منفصلين منذ العهد اليوناني على الأقل، وما فعلته العلاقات الاجتماعية

الرأسمالية هو تقليل التلاقي الحر بينهما. لقد بسَط الفكر سيادته على العاطفة حتى منع الخيالات والأمنيات منعًا كليًا من الوصول للوعي، وأصبح 'الكبت' هو الآلية الدفاعية السائدة عند من أوجبوا على أنفسهم التنكُّر التام لاحتياجاتهم الجسدية. من ثَم أمكن تفسير إخفاقات الكبت - والتي ابتدأ أطباء النفس في القرن التاسع عشر تصنيفها تحت 'حالات العصاب' - بأنها احتجاجات غير مباشرة على الـمُلّاك الذين يحاولون مقايضة التنكُّر للغرائز بالمال. لعل هذه الحجة بعيدة ومتكلفة في ظاهرها. لا يمكن اختبار مصداقيتها إلا عن طريق التثبت من العلاقات التي يفترض شنايدر أنها مؤسسات تتوسط الرأسمالية والاعتلالات الذهنية. لقد أفرد فصولاً مطولة لتفحص ثلاث فضاءات: العلاقات الأسرية، والتنظيم الرأسمالي للعمل، واستهلاك السلع. وسوف أوجز فرضياته فيما يلي.

العلاقات الأسرية: مع قدوم الرأسمالية، أدّت التغيرات المتنوعة في نمط الإنتاج الإقطاعي (لا سيما الفصل بين فضاء المنزل وفضاء الإنتاج) إلى زعزعة النظام الأبوي أحادي الزواج الذي اعتمد عليه نظام توريث الملكية الخاصة، الأمر الذي أطلق العنان لسلسلة من الآثار: انعدام الأمان الأسري، الزنا، وأشكال جديدة من البغاء. بعد أن كانت 'الأسرة' هي الواقع، لم تلبث أن أصبحت مثالاً يُرجى تحقيقه. كذلك اشتد ضعف السلطة الأبوية بعد تكتُّل رأس المال في مؤسسات حيادية كبرى، وكانت عاقبة ذلك أن

تهاوت الاستقلالية السياسية والاقتصادية الجديدة للبرجوازيين حتى آلت إلى 'ضعف الأنا'، والذي هو عَرَض من أعراض التراجُع إلى موقع اجتماعي مرذول.

التنظيم الرأسمالي للعمل: لقد صنع الطور الرأسمالي الاحتكاري فضاءً اجتماعيًا مفعمًا بالقهر والخمول. كان العمل قبل ذلك درعًا واقيًا لأصحابه من العُصاب. لقد أدَّى خمول الـمُلّاك البرجوازيين والبطالة الجماعية في صفوف الطبقة العاملة إلى تهيئة الظروف المنتجة لاعتلالات العصاب. كذلك تعاظم انتشار الإجهاد العصبي مع انتزاع مطلب المهارة من العمل، وإدخال العمل بالمناوبة، وعزل العمال عن بعضهم البعض، وكبح الصعود لمراتب أعلى، واختزال المسؤولية في إشراف رتيب على بضعة آلات مشغّلة تشغيلاً ذاتيًا. من العواقب التي طالت الطبقة العاملة إدمان المخدرات، والكحول، التمارض هروبًا من المسؤولية، التخريب، الاعتلالات النفسجسدية، والإنهاك البدني.

استهلاك السلع: يجري تمويه مبدأ الواقع[1] في العمل الإجباري، لا سيما عند شباب المجتمع الرأسمالي، "بـ'مبدأ اللذة' المنحرف رأسماليًا والقائم على الهوس المنفلت انفلاتًا كليًا بعملية الشراء". (Schneider 1975: 214). هنا يتسبب

(1) مبدأ الواقع :reality principle مفهوم فرويدي يعني انطلاق الفرد من دراسة الواقع الخارجي والتصرف في ضوء حقائقه. ويقابله مبدأ اللذة pleasure principle . [المترجم]

ضربٌ من الذُهان السلعي في المناغمة بين الذات التي تمثل قرابين المجتمع الرأسمالي وبين الأنا الراغبة فيها.

ما الذي يمكن فهمه من شرح شنايدر السابق؟ كون طرحه غير مدعّم بالأدلة في بعض المواضع ليس هو المشكِل. سأجادل عوضًا عن ذلك بأنه إلى جانب الإذعان المفرط للتعميمات الكاسحة عبر القرون والطبقات الاجتماعية، هناك اهتمام ضئيل ببيان الآليات الدقيقة التي يمكن أن تسبب حالات العصاب بفعل التحديث الرأسمالي. يعتمد العصاب على مركبات معقدة ومتغيرة للشخصية. بل يمكنه أن ينجم عن الفضاءات المجتمعية الثلاث التي حللها شنايدر، ولكننا - مثلاً - نحتاج إلى معرفة الكثير عن الكيفية التي أدى بها تراجع السلطة الأبوية في جيل معين إلى تبدُّل ممارسات التنشئة الاجتماعية في الجيل اللاحق على نحو يؤْذِن بتطور فعلي لأشكال العصاب. ينبه ويكسلر Wexler (1983) إلى أحد أسباب الفشل المعتاد للتحليلات الماركسيَّة الفرويدية، ألا وهو إغفالها بيان كيفية تحول العلاقات الاجتماعية الرأسمالية، وكذا إعادة إنتاجها، على مستوى تفاعلي اجتماعي ملموس. لقد دَرجَت على إهمال تلك المساحة من الحياة التي وثَّقها بهوس شديد كل من علم النفس الشخصي وعلم النفس الاجتماعي الليبرالي، استهداءً بالقواعد الإرشادية لمجالات من مثل الانجذاب الشخصي المتبادل، وإدراك الأشخاص، وعمليات المجموعات الصغيرة، وتغير المواقف، الخ. إن التأثيرات المفترضة

للعلاقات الاجتماعية الرأسمالية في تطور الشخصية يمكن أن تقع بالفعل، لكن يعوز العلاقات المعقدة التي تنتجها أن تُبيَّن بيانًا شافيًا لتحظى المناقشات ذات الصلة بالاهتمام. إضافة إلى هذا، وفي غمرة اندفاعه لنقد العلاقات الاجتماعية الرأسمالية، يهمل شنايدر مناقشة احتمال وارد، وهو أن اختلاف بنية الشخصية من فرد لآخر، وكذا خلفياتهم الثقافية الفرعية، قد يستثير ردود أفعال متباينة تجاه وطأة الإعلانات التجارية أو رتابة خط الإنتاج التجميعي. عادة ما يُشار إلى المختَلِفَات والشذوذات المعزولة في الهيمنة المفترضة للعملية الاجتماعية الرأسمالية لإعادة الإنتاج، أقول عادة ما يشار إليها باعتبارها البؤر المحتملة للتحول: ظاهرة الغياب، والتباطؤ في العمل، محبة العيش مع أجهزة ومعدات أقل، شبان وفتيات يجهَدون للحفاظ على حياة مجتمعية، الخ.

فالحاصل أن أي تحليل نفسي نقدي يتعين عليه أنه يأخذ في الاعتبار مختلف الأشكال الفردية الموجودة رغم السطوة الظاهرية للأبنية الأيديولوجية الغاشمة أو أشكال التنظيم الاجتماعي. يعتمد شنايدر في تناوله للمفاهيم الفرويدية على تفسير ميكانيكي لا داعي له، ويفشل في بيان أن الأبنية اللَّامَوعِية التي يوردها هي أكثر من مجرد مجازات موازية للسلوكات التي يحاول إلصاقها بالرأسمالية. على سبيل المثال، في ظل غياب مزيد من التحليل لتلك العلائق المتوهمة، يتساءل المرء: أيمكن بالفعل أن تكون النزعة الفمية oral fixation هي الحامل على نزعة الاستهلاك؟ أو أن

تكون الشخصية الشرجية anal personality نابعة من البروتستانتية أو العمل المصنعي المتكرر؟ يمكن أن يقال أكثر من هذا عن الفرضيات الطريفة التي يمكن أن تنشأ من مزج الماركسية بالتحليل النفسي؛ وهناك من يجادل بأن التأليف بينهما ممكن، بل ضروري، إن كنا نطمع في تفسير صالح للسلوك الاجتماعي (Lichtman 1982; Kovel 1981). في المقابل هناك ماركسيون يفضلون التباعد المعقول عن نظرية التحليل النفسي (Tolman and Maiers 1991; Tolman 1994)؛ وأما معظم الفرويديين فيظهر أنهم مطمئنون إلى الاشتغال بعيدًا عن النماذج السياسية والاقتصادية التي تقترحها الماركسية. لا يمكن الخوض في تفاصيل هذه النقاشات الآن، إذ ما زال لدينا مسألة أعم وهي تلك المتعلقة باستيفاء تصور أوجه النظام والتغير الاجتماعيين التي تؤدي دورًا في أزمة النفس الحديثة. بعبارة أخرى، أمامنا مهمة تتمثل في ترسية إطار عام يمكِّن من فهم عملية التحديث وسُبل مساهمتها في نشوب أزمة النفس الحديثة. لقد أُفرِد الفصلان الثالث والرابع لتفصيل القول في الإطار المذكور.

الفصل الثالث

استعمار عالم الحياة

بمجرد أن يفرغ المرء من مراجعة شاملة للأدبيات التي تناولت التحديث، فإنه سيلحظ أن الدارسين والمخططين الاجتماعيين والساسة الذين كتبوا حول الموضوع قد تبنَّوا في العموم مواقف تنحاز إلى التحديث أو تناهضه. لأغراض المقارنة، سأشير لأحد هذين القطبين المتنافرين بالتوكيدي وللآخر بالنقدي. ورغم أنه لن ينتسب لأي من المعسكرين إلا قلّة من الناس الملمّين بالموضوع، إلا أن المنظورين يفعلان فعلهما بقوة على المستوى الظاهراتي (الفينومينولوجي) المعروف لدى الفلاسفة بـمستوى 'الفهوم القبلية'. تقوم هذه الفهوم القبلية مقام الأسس المؤثرة في قراراتنا حول العوامل ذات الصلة أثناء تقديرنا لأثر عملية التحديث. إن تلك الفهوم لا تحمل المرء على الانصراف لأوجه معينة من أوجه التحديث فحسب (سياسية، اقتصادية، أو اجتماعية-ثقافية) وإنما تشتمل أيضًا على أحكام حول ما ينبغي 'وقوعه' في الفضاء المدروس - على سبيل المثال: العملية الديمقراطية، الخصخصة، والعلمنة. أيضًا، وكما رأينا في الفصل الثاني، تحدد تلك الفهوم مدى قُرب أو بُعد الأثر النفسي للتحديث من مجال البحث.

تمهيدًا لشرح موقفي الشخصي من هذه المسألة، سأبسط القول في المنظورين السابقين ثم أوجز البحث في القضايا ذات الصلة. لقد توخيت وصف المنظورين، التوكيدي والنقدي، وصفًا محايدًا قدر الاستطاعة، وإن بشيء من المبالغة ليتسنى إبراز الفروق بينهما. يعتقد مؤيدو الموقف التوكيدي أن التحديث (ممثلاً بالتطور التاريخي لأوروبا الغربية وشمال أمريكا في القرون القليلة الماضية) كان ناجحًا من حيث الأصل. وفقًا لهذه الرؤية، الناس في المجتمع الغربي الحديث أسعد، وأصح، وأكثر إنتاجية من أي مجموعة بشرية سابقة في التاريخ. كذلك يتمتعون بحرية تعبير أعظم وحراك جغرافي واجتماعي نشط. لقد أَمَدَّهم رخاؤهم المادي، باعتباره ثمرة النشاط الدؤوب للرأسمالية والديمقراطية، بعهد غير مسبوق من الازدهار العلمي والثقافي. من ثم يعتقد أنصار الموقف التوكيدي أن المجتمعات الصناعية الحاضرة عليها الاضطلاع بمعاونة الأمم الأقل تطورًا على مسار التحديث. أيضًا يجب على المجتمعات المتقدمة أن تمضي قدمًا لفك أسرار العلم المتبقية وعليها أن تطور تقنيات جديدة لجعل الحياة أهنأ عيشًا. يميل الموقف التوكيدي إلى تقديم العلوم، والتقنيات، والصناعات باعتبارها القوى المحركة للتحديث، ويفترض الموقف التوكيدي أن العواقب الاجتماعية والبيئية السلبية الناجمة عن التطور العلمي التقني ستختفي في النهاية بفضل عملية النمو المسؤولة عنها في الأساس. كذلك تؤدي

الحكومات الديمقراطية دورًا مهمًا، وإن لم يكن جوهريًا، في التمكين للتحديث.

في مقابل هذا كله تقريبًا، يجادل الموقف النقدي بأن التحديث ليس إلا اصطلاحًا تلطيفيًا للتعمية على تأسيس الأشكال الرأسمالية للتصنيع والمؤسسات المجتمعية القمعية المؤازرة لها. يتطور الاقتصاد الرأسمالي بتحكم القلة في الثروة مؤيَدًا بالتعليم الحكومي، والحماية الأمنية للممتلكات، واحتياطي متكدس من فقراء المدن العاطلين، والقيود المضروبة على العمليات الديمقراطية، وإعلام جماهيري مساند للسوق الحرة وأيديولوجيا الاستهلاك. يُقر المنظور النقدي بضرورة بعض صور التصنيع وأن الأطوار المبكرة للتحديث ساهمت في صعود البرجوازية، تلك الطبقة المجتمعية الرفيعة التي هيمنت لقرون عبر تلاحم السُلطتين الملَكية والإكليريكية. سواء عبر الثورة أو الإصلاح، فإن من يمسك بتلابيب السلطة أو حتى الموارد الاقتصادية الكبرى هي تلك الفئة الأغنى من المجتمع. وفلاسفة التنوير أمثال لوك، سميث، وكانط هم من سوغ هذا التنظيم الجديد. حيازة بعض المكاسب جرت باسم الجم الغفير من الفقراء، وأما الوعد بمجتمع ليبرالي وفرص متكافئة للجميع فقد تبخّر الوفاء به. بل إن الأفراد الذين شكَّلتهم العمليات الاجتماعية للتصنيع الرأسمالي مقضي عليهم بالاغتراب والاستغلال على نحو يديم التسلُّط التقليدي السافر للسادة على عبيدهم أو للنبلاء على رقيقهم. لقد مُزّقت الثقافات كل ممزّق، ومُزّعَت

الأُسَر، وشُتِتَت أمم بأكملها، إن لم تُقتل من الأصل - كل هذا من أجل الزيادات غير الضرورية في مستوى عيش الطبقة الموسرة. لقد سرى هذا العطب إلى سائر العالم في القرن التاسع عشر حين استمكن الاستعمار الأوروبي مما يُعرف الآن بالعالم الثالث. فما من أرض حل فيها التحديث إلا وبذر فيها تعاطي المسكرات، وإدمان المخدرات، والدمار البيئي، والفوضى الثقافية، والجريمة والعُصاب. من هنا يجادل الموقف النقدي بأنه ينبغي للمجتمعات المصنِّعة أن تزيد من تناغم علاقتها بالطبيعة وفي علاقة مواطنيها ببعضهم البعض. كذلك يُصر على المجتمعات النامية أن تبذل وسعها لاجتناب محاكاة التحديث الرأسمالي، ويوصي عوضًا عن ذلك بتلمُّس الطريق التي من شأنها أن تلبي الاحتياجات البشرية الأساسية أولاً.

لذلك ينصرف الموقف النقدي إلى الاهتمام بالعواقب البيئية، والاجتماعية، والثقافية، والنفسية للتحديث، ويميل إلى اطّراح المنجزات التي حققها التطوير العلمي والتقني. من الواضح إذن أن الموقفين التوكيدي والنقدي يتناولان في إقامة حججهما أوجهًا مختلفة للتحديث تنتهي بكليهما إلى تقرير استنتاجات متباينة. ليست هذه الاهتمامات الانتقائية مبرأة من الدوافع. فالموقف التوكيدي يجسّد على الأقل أجندة سياسية ضمنية: بسط نفوذ المؤسسات الرأسمالية. إن تصويري للموقف الآنف الذكر مكافئ تقريبًا للمواقف السياسية المحافظة في غرب أوروبا والولايات المتحدة. وأما المنظور

النقدي فيوغل في السياسة لأن مناصريه يتشوفون إلى عرقلة الرأسمالية، واستثارة التغيير الاجتماعي باتجاه تحصيل الإمكانات التقنية والاجتماعية التي يتوفّر عليها التصنيع. يستوعب وصفي للموقف النقدي طيفًا متنوعًا من المواقف اليسارية، ولعله ينطبق أكثر ما ينطبق على المنظور الديمقراطي الاشتراكي، ولكنه يستوعب أيضًا العديد من العناصر المنتمية للسياسة (البيئية) الخضراء.

نلمح في هذه الرؤى المتقابلة صور اشتغال المواقف الأيديولوجية في سياقات مراجعة أثر التحديث. فالمنظور التوكيدي ينصب اهتمامه على المكاسب المادية وأسباب الراحة المعيشية ويقابل بين المكاسب السياسية ونظيراتها في الأزمنة الماضية. أما المنظور النقدي فيعتبر التفاوت المادي الحاصل والمعاناة البشرية في ضوء مُثُل لم تتحقق إلى الآن. يمكن مقاربة المسألة بأنها قضية 'لقد أنجزنا الكثير' في مقابل قضية 'كم نحن بعيدون عن المراد'. من الواضح أن حكم المرء في هذه المسألة سيعتمد إلى حد ما على موقعه في المجتمع. فالموسرون ومن على شاكلتهم (جماعة التوكيد) يتحدثون بنعمة الشوط الطويل الذي قطعناه، وأما المعسرون وأنصارهم (المعسكر النقدي) فإما أن يؤكدوا على الطريق البعيد الذي ينتظرنا أو على تنكُّبنا للوجهة الصحيحة. هناك موقف ثالث في هذه المسألة هو الموقف الليبرالي، وهو موقف يسعى إلى مراعاة الاعتدال و/أو الاتزان في أحكامه السياسية. في العموم، يعترف الموقف الليبرالي ببعض

الخسائر الاجتماعية للتطور الرأسمالي ويحاول معالجتها دون مُسَاءلة لهياكله السياسية والاقتصادية الأساسية. سيفصّل شطرٌ كبيرٌ من هذا الكتاب أسباب تفضيلي للمنظور النقدي على المنظور الليبرالي. سأستهل استكشاف هذا الفصل برسم منظور سوسيولوجي لنشأة الحداثة من شأنه أن يقدم تأسيسًا ممتازًا لفهم الأصول الاجتماعية لطيف واسع متنوع من الأمراض (الباثولوجيات) النفسية الاجتماعية.

النظام وعالم الحياة

يعد يورغن هابرماس (المولود 1929م) المتحدث الرسمي الأبرز للمنظور السوسيولوجي المعروف بالنظرية النقدية، وهو المنظور الذي اكتسب زخمه الأهم من أعمال معهد البحوث الاجتماعية المؤسَّس في فرانكفورت، بألمانيا، عام 1923م. عبر مسيرته، ضم المعهد إلى متعاونيه جملة من الفلاسفة والمنظرين الاجتماعيين المعروفين: ماكس هوركهايمر، تيودور أدورنو، هربرت ماركوزه، وإيريك فروم على سبيل المثال (لنُبذ تاريخية مفيدة، انظر: Jay 1973 و Held 1980). عمل هابرماس في المعهد أثناء شبابه وهو الآن يقود الجيل الثاني مما بات يُعرف بمدرسة فرانكفورت النقدية. لقد امتدت أعماله عبر عقود وتطورت تطورًا متراميًا، وَلكن يمكننا أن نؤلّف من نصوصه المتنوعة منظورًا تقريبيًا متسقًا للتحديث. في هذا الصدد، هناك شروح ونقود مفيدة لمشروع هابرماس مثل Held (1980), Schmid (1982),

Thompson (1984), Bernstein (1985), Benhabib (1986), Ingram (1987), White (1988) and Arnason (1991). أما هنا، فإني أتعرّض فقط للسمات الأساسية لمنظور هابرماس مع حرص على استنباط مضمراتها النفسية. سأبدأ بمراجعة مرئيات هابرماس حول العمليات التاريخية والاتجاهات الاجتماعية المرتبطة بالتحديث؛ أما الأقسام اللّاحقة فيجب أن أعترف بأنها عالية التجريد، ولكني اجتهدت ما وسعني لتقريبها بالأمثلة.

في البدء، يشير هابرماس إلى تألُّف المجتمعات من مؤسسات وأنشطة تؤدي جملة من الوظائف الجوهرية، ويمكن تقسيم هذه الوظائف على وجه التقريب إلى فئتين: النظام وعالم الحياة. أما النظام فيشير إلى المعارف والأنشطة المتعلقة بإعادة إنتاج المجتمع إنتاجًا ماديًا: الممارسات الزراعية، تقنيات توليد الأطفال، طرق الإنشاء والهندسة، أساليب نقل وتبادل السلع، وهلم جرًا. يصاحب كل ممارسة من هذه الممارسات معلومات أو معارف تخبر الفاعلين بواقع الحال في العالم الموضوعي وبكيفية تدبير شؤونه. تعتمد المجتمعات البشرية في بقائها المادي على التطبيق العملي الفعال لهذه الضروب المتنوعة من الدراية. أما عالم الحياة فيشير إلى الأساس الاجتماعي الثقافي لعملية التواصل، والتفاعل الاجتماعي، وانعقاد الإجماع، وفض النزاع. فعالم الحياة، بصفته مستودعًا للمعرفة الجمعية الثقافية، هو الذي يُمكِّن من إعادة إنتاج المجتمع ثقافيًا ومؤسسيًا ونفسيًا؛ وهو

أيضًا الذي يصنع المساحات اللازمة لتطوير وحفظ ونقل الأفكار والقرارات والمعتقدات والمشاعر والقيم والمعاني. بالإضافة إلى ذلك، يتألف عالم الحياة من أوجه الحياة الاجتماعية التي تمتلك وظائف رمزية، عوضًا عن المقاصد الفورية العملية، نحو: القيم الدينية، ومفاهيم الأفراد عن ذواتهم، والقواعد الاجتماعية، والقصص، والاتجاهات الأخلاقية، والتعابير الفنية، والألعاب.

يقرر هابرماس أن علاقة النظام بعالم الحياة قبل الحداثة كانت مختلفة جدًا عما هي عليه الآن. يمكن توضيح الاختلاف بمثال عادي يُبرز وقْع التحديث على عالم الحياة (خلافًا لتطورات النظام المفضية لهذا الأثر). تخيل أنه وقت الحصاد في منطقة ريفية عام 1700م، وأن العمل كان مضنيًا للغاية، وفي ظروف مريعة. غير أن هذا الحصاد لازمه شعور خاص بالجماعة: أهازيج العمل، الطبخ الجماعي، حكايات الليل حول النار، عراك بالأيدي، رقص وموسيقى، نزاعات بين العمال وقادتهم، مواكب الجنائز، اللعب والتسلية، والمراسم والولائم - جملة متكاملة من الممارسات والطقوس المساندة للحياة والهوية الثقافية للجماعة. في وسعنا الآن أن نقارن هذا المشهد الحالم بعض الشيء بمشهد أقرب لعصرنا. في أواخر القرن العشرين، ما زالت بقايا ذلك الماضي شاخصة في عدد من الأرياف التي طالها التحديث. ربما أمكن تتبع مهرجان الحصاد أو رقصة الحصاد إلى الأزمنة القديمة، وكذلك الأسر المتمدنة وهي تطلُب التغيير ربما

خيّمت في العراء وأنشدت الأهازيج حول النار. ففي العموم، على أية حال، جرى فصل الإنتاج الزراعي عن حياة الجماعة وحياة المنزل.

والآن، في معظم الأعمال الزراعية الأكثر تقدمًا، ليس هناك إلا أفراد من مشغلي الحصّادات الجامعة لثمار الأرض عبر الحقول الشاسعة المخططة تخطيطًا علميًا، والمحصول يُعالَج آليًا قبل توزيعه في المراكز المتمدّنة. أما البقية الباقية من آثار ما قبل الحداثة، من عالم الحياة المتكامل في المناطق الريفية، فاختُصِر برمته في مسامرة قَيِّم المزرعة لامرأته مساءً، أو في محادثة مع مالك صومعة الأعلاف، أو منادمة بضعة أصدقاء على مائدة العشاء. إني لا أقصد الإيحاء بأن الأفراد الحديثين يحيون بلا اتصال بالموارد الرمزية والثقافية التي يوفرها عالم الحياة، وإنما قصدتُ أن تجاربهم الحياتية اليومية، بالمقارنة مع أزمنة ما قبل الحداثة، أضحت أقل تكاملاً مع أنظمة الإنتاج المادي المحلي المعنية مباشرة بتوفير أسباب البقاء. لا شك أن الكثير من الممارسات الثقافية المتصلة بالمعيشة الريفية قد رافقت المهاجرين إلى المدن وأصبحت الآن (أي هذه الممارسات) متكيفة مع المعيشة الحضرية وأساليب العمل الصناعية. لكن، رغم ذلك، يبدو أن هناك صدعًا ماثلاً بين كل من النظام وعالم الحياة. يمكن اعتبار هذه التغيرات في العلاقة بين النظام وعالم الحياة آثارًا غير مباشرة لعقلنة الإنتاج التصنيعي. فحين يزحف التصنيع إلى أي منطقة في العالم، فإن نمطًا مألوفًا من

الإحلال والتبدل يأخذ في التجلّي. يؤول تحرّي الكفاءة الإنتاجية ومضاعفة المردودات إلى عزل أنشطة العمل عن شؤون المنزل. فالحِرَفية المنزلية والزراعة المحلية المعتمدة على العمالة الكثيفة تنحسران لصالح الإنتاج الغذائي والسلعي الآلي الخاضع بدوره لمشاريع أكبر. وهكذا ينتهي تطلُّب الكفاءة الإنتاجية المصنعية إلى توغُّل القوة الاقتصادية والسياسية في المدن، وارتحال عمال الزراعة بفعل التشغيل الآلي لقوة العمل الزراعية، وانصراف الشباب إلى المدن بحثًا عن عمل. من جهة أخرى، تتجه عمليات السوق المتركّزة في المدن، باعتمادها على التدفقات الجديدة من العمالة، إلى الاتّساع وتصبح بيروقراطية أكثر فأكثر استجابةً لزيادة تعقُّد وسرعة العمليات الصناعية والتجارية.

وإذا ما اعتبر المرء الآثار الاقتصادية والديموغرافية، فستتبدّى له تشابهات لافتة بين عملية التحديث هذه لمجتمعات أوروبا وشمال أمريكا في القرنين الثامن والتاسع عشر (انظر: Thompson 1963; Wilensky and Lebeaux 1965; Brown 1976; Holton 1985) وبين نظيراتها في آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية في القرن العشرين. (انظر Alavi and Shanin 1982; Nash 1984; DuBois 1991). ولأن تحديث العالم الثالث قد بلغ تأثيره أضعاف التأثير الذي أصاب حياة الناس في أوروبا وشمال أمريكا، فقد آثرتُ أن أصف العملية بصيغة المضارعة عوضًا عن صيغة توحي باكتمال الحدث. عندما يمضي التصنيع في تحويل البيئة المادية وتغيير طبيعة يوم

العمل، فإن الناس يفعلون ما يسعهم فعله للانخراط في الممارسات المسؤولة بإعادة إنتاج عوالم حياتهم، فيستمرون في الغناء لصغارهم، ورواية الحكايات المتخيلة، والخوض في السياسة، والاحتفال بالزيجات مع الأقارب، والقيل والقال، والقيام بأمور دينهم، وهلم جرًا. بهذه وغيرها من الوسائل المتكاثرة، وعلى نحو شبه جماعي، يقيم هؤلاء عالم من الممارسات الرمزية والتواصلية من شأنه أن يضفي دلالة معقولة على حياتهم. وكما جادل هابرماس، حين يتقدم التحديث تتقلَّصُ مساهمة عالم الحياة في التطور المجتمعي. إن عالم الحياة، بمعنى من المعاني، ينكمش عندما ينفصل شيئًا فشيئًا عن عمليات تشغيل النظام. إن المنطق الداخلي للنظام (والذي سيُفصَّل القول فيه لاحقًا) يأذن له بالتوسع والتطور استقلالاً عن هموم عالم الحياة. بعبارة أخرى، أفكار الناس العميقة عما ينبغي أن تكون عليه الحياة الطيبة تتباعد أكثر فأكثر عن القرارات المأخوذة لتحسين الإنتاج الصناعي ورعاية النمو الاقتصادي.

في هذا الصدد، يعرّف هابرماس (1970: 114) 'عتبة الحداثة' بطريقة فاتنة؛ فهو يقول إن الحداثة تتأسس بعمليات العقلنة التي تتكشف مع سيطرة متطلبات النظام على القيم المغروسة في عالم الحياة. في هذا السياق، تشير العقلنة إلى التنسيق المنظّم للفعل البشري لكي يحرز المزيد من الغاية التي ينشدها. وتظهر العقلنة حين تُنتقد الممارسات والرؤى الكونية التقليدية، وتُزاح وتُراجَع في ضوء القيم المرتبطة

بالتطور العلمي والتقني - قيم نحو الفاعلية، والإنتاجية، والموضوعية، والحيادية. إن وقْعَ العقلنة على عوالم الحياة يظهر بجلاء حين يُدمّرُ موقع سكني لإقامة مصنع جديد أو حين تُغمَر ديار السكان الأصليين بالمياه الآتية من سد كّهرومائي (Ekins 1992). ثم إن لوقْعِها صور أشد خفاء، منها بقاء المتاجر مفتوحة إلى وقت متأخر بذريعة المصلحة أو تعظيم الربح، وإنشاء الحكومة مكتبًا لفض النزاعات بين المواطنين، أو حتى شراء الأسرة تلفازًا إضافيًا لإرضاء الأذواق المتنافسة عند الوالدين وأطفالهم. يصف هابرماس (1987) الطور الأول من الحداثة بأنه فصل دؤوب للنظام عن عالم الحياة. وحالما يشرع الطرفان في التباعد، فإن كليهما يغدوان أعظم تمايزًا وأيضًا أكثرُ عقلنة في الباطن. في النظام، تجري مراجعة عمليات الإنتاج باستمرار لتحسين الكفاءة وتقليل التكلفة، بينما يجري في المقابل تقييم أوجه عالم الحياة وفقًا لمعايير جديدة.

إن العقلنة لا تجلب ممارسات اجتماعية جديدة فحسب، وإنما تتأسس هي ذاتيًا بفرض أشكال جديدة من التفكير وسنّ قواعد مختلفة لإطلاق المقولات عن العالم وتبريرها. وهكذا يتعين على مصادر السلطة (الكبار، الملوك، الكهنة) المعفاة من الاستجواب في زمن مضى أن تُعلّل قراراتها وتصريحاتها بلغة الأسباب. يُبين هابرماس أن الوقْع الاجتماعي للتمايز المصاحب للتحديث قابل للتحليل من عدة جوانب متأصلة في عالم الحياة. فحين يُفصَل النظام عن عالم

الحياة، فإن الأخير يتفكك إلى ثلاث مكونات بنيوية بعضها متصل ببعض، رغم تلاحمها الوثيق من قبل على مستوى الخبرة: الثقافة (أنظمة المعرفة والمعنى)، المجتمع (قواعد التفاعل المجتمعي المنظم)، والشخصية (الهوية). يمتلك كل مكون بنيوي من مكونات عالم الحياة شكله الخاص لإعادة الإنتاج ولكنه يعتضد أيضًا بعمليات إعادة الإنتاج للمكونَين الآخَرين. في فضاء الثقافة، تأذن عملية إعادة الإنتاج الثقافي بنقل معارف الأجيال السابقة وتمرير جهودها التأويلية. أما في إعادة إنتاج المجتمع، فيضطلع الاندماج الاجتماعي بنقل القواعد المرعية والأوامر المؤسسية المشروعة المعززة للتضامن وحِس الجماعة. وبالنسبة لمستوى آحاد الأشخاص، فإن التنشئة الاجتماعية تضع الأساس لهوية الأنا (فرادة النفس) والقدرات اللازمة للتفاعل الاجتماعي. وتتألف التنشئة الاجتماعية على نحو أساسي من التعليم وممارسات تربية الأطفال.

يوضح الشكل 3.1 كيفية تفاعل المكونات البنيوية لعالم الحياة لإعادة إنتاج الثقافة والمجتمع والشخصية. تمثل الأعمدة المكونات البنيوية لعالم الحياة بينما تشير الصفوف إلى العمليات التي تعيد إنتاجه. يبين كل صندوق المجريات المنجزة لكل مكون في عالم الحياة إذا ما نجحت عمليات إعادة الإنتاج الخاصة به. تمثل الصناديق المحاذية للقطر المائل الأغراض الأساسية لهذه العمليات، بينما تشير الصناديق الخارجة عنه إلى الكيفية التي يعزز بها كل مكون

بنيوي عمليات إعادة الإنتاج في الفضاءين الآخَرين. يوضح هابرماس أن مارد التحديث يُفلت من قمقمه عند تمايز أبنية عالم الحياة وخضوعها للعقلنة. فتُعزل الشخصية عن الثقافة والمجتمع، وتُعزل الثقافة عن المجتمع والشخصية، ويُعزل المجتمع بنفس المنوال. تتولد من هذه التمايزات درجات جديدة ومهمة من الحرية لا تلبث أن تتجذر مع مزيد من التمايز والمراجعة النقدية. على سبيل المثال، حين يتباعد فضاءا الثقافة والمجتمع فإن الرؤى الكونية الدينية وغيرها من الرؤى تفقد سلطتها المباشرة على المؤسسات الاجتماعية. ومع تمايز الثقافة والمجتمع عن الشخصية ينطلق الأفراد لتبني الأعراف بانتقائية ومساءلة التقاليد والمؤسسات الاجتماعية بل حتى هوياتهم الشخصية وسلوكاتهم الاجتماعية.

مكونات بنيوية / عمليات إعادة إنتاج	الثقافة	المجتمع	الشخصية
إعادة الإنتاج الثقافي	نقل ونقد واكتساب المعرفة الثقافية	تجديد المعارف الصالحة للشرعنة	إعادة إنتاج المعرفة المتعلقة بتربية الصغار وتعليمهم
الدمج الاجتماعي	تحصين مخزون أساسي من التوجهات القيمية	تنسيق الأفعال عبر 'مقولات صواب' معترف بها بين الذوات	إعادة إنتاج أنماط العضوية الاجتماعية
التنشئة الاجتماعية	آليات اكتساب الثقافة	استبطان القيم	تكوُّن الهوية

الشكل 3.1 عمليات إعادة الإنتاج المرتبطة بالمكونات البنيوية لعالم الحياة.

المصدر: هابرماس 1987: 144.

عمومًا، تخضع طرق التصرف المقبولة ثقافيًا، واجتماعيًا، وشخصيًا للنقد والمراجعة لأن تماسكها ما قبل الحداثي (التقليدي) ينخرم بواسطة أشكال جديدة من التفكير والممارسات المرتبطة بها، وبسط القول في علة ذلك يقتضي مناقشة مفصلة لفكرة العقلانية نفسها، وهو ما سأتناوله عما قريب. تكمن أهمية النموذج المطروح إلى هذه اللحظة في أنه يعرّفنا بالأمراض (الباثولوجيات) الاجتماعية والنفسية التي يمكن أن تتمخض عن أوجه معينة من التحديث. في هذا الصدد، يجادل هابرماس بأنه حالما يعترض التطور عمليات عالم الحياة المتصلة بإعادة إنتاج المجتمع أو الثقافة أو الشخصية فإنه قد يُبعثر مصدرًا أو أكثر من مصادر المعنى، والهوية، والتضامن الاجتماعي. ما يحدث هو أن هذه 'البعثرة' تستحيل في شعور صاحبها إلى 'أزمة'. يوضح الشكل 3.2 أنواع الأزمات التي يمكن أن تنجم عن تبعثُر عمليات إعادة إنتاج الثقافة، والاندماج الاجتماعي، والتنشئة الاجتماعية. تمثل الصناديق المائلة الآثار المباشرة لبعثرة عمليات إعادة الإنتاج لكل مكون بنيوي على حدة. أما الصناديق الخارجة فتمثل الآثار غير المباشرة.

المكونات البنيوية / مجال الاختلال	الثقافة	المجتمع	الشخصية
إعادة الإنتاج الثقافي	فقدان المعنى	انحسار الشرعنة	أزمات في التوجه والتعليم
الدمج الاجتماعي	ارتباك الهوية الجمعية	انعدام التميز الأخلاقي	الاغتراب
التنشئة الاجتماعية	تمزق التقاليد	تراجع الدافعية	الأمراض (الباثولوجيات) النفسية

الشكل 3.2 أزمات عالم الحياة الناجمة عن تبعثر عمليات إعادة الإنتاج.

المصدر: هابرماس 1987: 143.

على سبيل المثال، المكون الشخصي لعالم الحياة يداهمه شعور بالاغتراب عندما تنهار عمليات إعادة إنتاج الاندماج الاجتماعي. بعبارة أخرى، ينفر الناس من المؤسسات الاجتماعية حين يحدث خلل ما في إعادة إنتاج الأدوار الاجتماعية (لأنها بمثابة الروابط بين الأشخاص والمجتمع). نتيجة لذلك، يغشاهم التأزم في تأسيس هوياتهم الشخصية. وكما أشرتُ سابقًا، يؤول انفكاك النظام عن عالم الحياة إلى سيطرة إملاءات النظام على المكونات المتنوعة لعالم الحياة، فيُعاد تنظيمها لتُلائم متطلبات نظام الإنتاج ومؤسساته. يمكن ملاحظة هذا في العواقب المختلفة للتحديث: تتفكك الأُسَر الممتدة المثقلة لكي تُمِد سوق العمل الحضري الصناعي بوحدات آدمية متحركة وفعالة؛ أما التنوع في إعادة الإنتاج الثقافي فيجري ترشيده عبر تعليم الحشود المدار من قبل الدولة، فلا يصفو عندئذ إلا الأساسيات: الكتابة، والحساب، وإحساس بالمواطنة؛ وآليات السوق مثل الدعايات ونحوها يجري تطويرها لتُشكّل المجتمع نفسه ولتُنتج مجموعات سكانية تهتم بالعمل من أجل استهلاك المنتجات المعروضة من النظام. يمكن للمرء أن يشير إلى الطرق العديدة التي ينتهك بها النظام عمليات عالم الحياة، حتى ليبدو أن آثار التحديث تمتد إلى كل صقع من أصقاع المجتمع.

إن مفهومي النظام وعالم الحياة يزوداننا بمنظور يكشف ما يحدث، ولكن من الجائز أن هابرماس لم يفعل أكثر من

الإتيان باصطلاحات جديدة للتصنيع (النظام) والتقاليد (عالم الحياة). وما يدرينا أن هابرماس لم يقترف الأخطاء التي أشار إليها بلومر (الفصل الثاني) بعزو كل أنواع الأمراض الاجتماعية إلى تطور النظام الصناعي؟ ستكون إجابة هابرماس أن التصنيع بحد ذاته لا ينتج الآثار الاجتماعية غير المرغوبة. يتابع هابرماس فيبر وماركس باقتفاء أثر الأمراض الاجتماعية إلى هيمنة رؤية قاصرة للعقلانية، رؤية متولدة من مصلحة الإنسان في بسط سيادته التقنية على العالم الموضوعي. لقد أدى تطبيق هذه الرؤية إلى الحط من قيمة أنماط أخرى للتفكير والفهم في إنشاء المعنى وإعادة الإنتاج الثقافي. يوفر تفسير هابرماس إطارًا دقيقًا يمكن من خلاله مراجعة سؤال وقْع الحداثة على النفس. الأمر الذي ما زال يتطلب فهمًا أوضح هو ما الشيء الذي اختص به التحديث بالضبط حتى يُبعثر إعادة إنتاج عالم الحياة. للكشف عن هذا، سأعرض آراء هابرماس حول الأنماط المختلفة للعقلانية، ثم أتصدى لمعالجة مقولته المبتكرة التي نص فيها على أن الأمراض النفسية ليست وليدة عمليات التحديث في حد ذاتها بقدر ما هي وليدة الأشكال العقلانية التي تقودها.

أشكال العقلانية

في الجزء الأول من كتابه: نظرية الفعل التواصلي (1984)، أعاد هابرماس بناء العمليات المسؤولة عن إقصاء النظرة الدينية الميتافيزيقية الكونية لأوروبا القرون الوسطى

وإحلال 'الأبنية الحديثة للوعي' مكانها تدريجيًا. كان أحد أغراض إعادة البناء هذه اقتراح نظرية للحداثة 'تفسّر أنواع الأمراض الاجتماعية التي زاد ظهورها للعيان' (Habermas 1984: xi). في ضوء نظريته عن الفعل التواصلي، يباشر هابرماس هذه المهمة المشكلة والجسيمة في آن معاً باستعادة وملاءمة التيارات الرئيسية في الفكر الاجتماعي، بما في ذلك ماركس، فيبر، دوركايم، ميد، وبارسونز. وكما ذكرتُ سابقًا، تعتمد حجة هابرماس برمتها على صياغة مثيرة لطبيعة العقلانية. يطلق مصطلح 'عقلانية' في الاستعمال الدارج ويراد به التفكير المنطقي إلى جانب حيازة المعرفة. أما في مفهوم هابرماس الموسّع، فتشير العقلانية إلى طيف متنوع من الممارسات التي يتعلم من خلالها الأشخاص، ويتحدثون، ويتصرفون في علاقتهم بالأوجه المختلفة لعوالمهم. إن انحصار فهمنا اليومي للعقلانية في امتلاك الحقائق والتفكير بشأنها لهو في نفسه أمارة من أمارات تجذُّرنا في الحقبة الحديثة. في المنظور الحديث، يتّخذ الأشخاص 'العقلانيون' المعرفة أداةً لتحقيق غاياتهم في محيط مادي اجتماعي. هناك افتراض بأنهم إذا ما وصلوا إلى تعريف صحيح لمحيطهم (إصابة 'الحق')، فذلك أحرى أن يكونوا أكثر نجاحًا وفعالية في تحقيق غاياتهم. سوف يختارون الأداة أو الوسيلة المناسبة لتحقيق الغاية المرغوبة.

يضع هابرماس هذا الشكل من 'العقلانية المعرفية الأداتية' إلى جانب 'العقلانية التواصلية'. تشير هذه الأخيرة

إلى خبرة التوصل إلى تفاهم أو إجماع عبر الآلية الاجتماعية البينذاتية للتواصل والحجاج والمناظرة. في هذه العملية، يجري قبول الأسباب المنفصلة عن الحقائق الموضوعية ما دامت متجذرة في القواعد السلوكية المستقرة (الأسباب الأخلاقية العملية) أو في العالم الخاص للتجربة الذاتية (الأسباب الجمالية التعبيرية). بتعبير آخر، يقال أن الأشخاص يتصرفون بعقلانية إذا كان بوسعهم تبرير أفعالهم بالاستناد إلى التوقعات السلوكية المشروعة للعالم الاجتماعي المشتَرَك (القواعد) أو إلى السلوك المتسق مع عواقب الهوى أو المزاج أو الالتزام الشخصي. تشترك جميع هذه الأشكال من العقلانية في مطلب واحد وهو أن الأشخاص المتنازعين أو المتخاصمين يمكنهم، على الأقل من جهة الاستعداد، أن يتوصلوا إلى إجماع من خلال الحجاج، أي بناءً على أسباب. وبالتالي، "هناك استعداد عند الأشخاص الذين يتصرفون بعقلانية لتعريض أنفسهم للنقد، وللمشاركة في محاججة لائقة عند الضرورة". (هابرماس 1984: 18). ينبه هابرماس على أن نموذجه للعقلانية التواصلية يشتمل ضمنًا على ثلاثة أنماط موقفية تجاه العالم. إنها تقسم العالم إلى ثلاثة عوالم فرعية بمقدور الأقوام الحديثين أن يميزوا بينها إدراكيًا دون عناء؛ وهي: العالم الموضوعي للأشياء، والعالم الاجتماعي للعلاقات البينية الشخصية، والعالم الذاتي. في مقابل هذه الأنماط الموقفية تجاه العوالم الموضوعية والاجتماعية والشخصية يقفُ الفهم الأسطوري للغالم، حيث تلتحم العوالم الثلاثة معًا على نحو تناسبي.

يستند هابرماس إلى الدراسات الأنثروبولوجية ثم يعمم تعميمات مرسلة لبناء 'النموذج المثالي' للشكل 'الأسطوري' أو ما قبل الحداثي للعالم. إن النزعة الأسطورية لا تسمح بتمييز واضح بين الطبيعة والثقافة، والأشياء والأشخاص، والعلل والدوافع، والكلمات والأشياء. فالطبيعة والمجتمع يسري بعضهما في بعض، وأوجه العالم بعضها آخذ ببعض في شبكة ضخمة من التشابهات والاختلافات. لا شيء وراء هذا السطح لكي 'يُؤوَّل'. تعمل العمليات الإدراكية على نحو محسوس لإضفاء الطابع البشري على الطبيعة والطابع الطبيعي على الثقافة. وحيثما فشلت هذه العمليات المحسوسة، وامتنع تحكُّم البشر بالنتائج، وقع التماس السحر، 'منطقيًا'، بصفته تفسيرًا أو في محاولة لاستعادة السيطرة. إن كان التلبُّس بهذه الحالة العقلية يبدو مستبعدًا، فمن المفيد استحضار أن حالات العصاب الحديثة تأتي مقرونة بمواقف نفسية سحرية من هذا القبيل تجاه أجزاء هامة من عالم المصاب بالعصاب. ذلك أن مرضى العصاب يتصرفون كما لو أن العالم على الهيئة التي يتخيلونها ويتوقعون عند مستوى معين أنهم سيُسيطرون على أوضاعهم بمخادعة أنفسهم.

مع هذا التوصيف للرؤية الكونية الأسطورية، نحتاج إلى معرفة كيفية تحولها إلى الرؤية الكونية الحديثة .إن نموذج هابرماس لا يركز فقط على الأوجه التاريخية للتحرر من

الأسطورة وإنما يهتم أيضًا بعواقبه البنيوية بالنظر إلى تمايز العوالم الثلاثة المذكورة أعلاه. في الأساس يتضمن التحرر من الأسطورة تجريد الطبيعة من دلالتها الاجتماعية وتجريد المجتمع من دلالته الطبيعية. وهكذا يقل استشعار الطبيعة بصفتها كُلّاً شاملاً ينتمي إليه المرء ويزيد استشعارها باعتبارها موضوعًا خاضعًا للسيطرة البشرية عبر التطبيق التقني للمعرفة العلمية. وكذلك المجتمع، لا يُعامل معاملة نظام طبيعي، وإنما معاملة نظام يمكن هندسة قواعده وقوانينه على نحو يضمن كفاءته واستقراره لأقصى حد. إذا ما تحدثنا عن عملية معاصرة، فإن اللغة والعالم الذي تشير إليه متمايزان عن بعضهما. في عملية التمايز هذه تنهار بالضرورة آمال السيطرة السحرية على البيئة بواسطة التعاويذ مثلاً. وحين يمتاز العالم الموضوعي للأشياء عن العالم الاجتماعي المنظم بالقواعد، ينشأ عالم ذاتي داخلي منفصل. تتحسن الحياة الذاتية لأن ثبوت افتقار آمال المرء وأفكاره لأي أساس أو ثبوت بطلان خططه لا يمكن أن يتم إلا بالاستناد إلى خلفية العالم الموضوعي الاجتماعي. ومن ثم يبدأ التفرد - إنتاج الشخص باعتباره فردًا موهوبًا بحقيقة ذاتية - مع انهيار الكيان الأسطوري بمجموعه. باختصار، يصر هابرماس، بالاستناد إلى مزاعم بعض الأنثروبولوجيين، على أننا لا نستطيع تعريف الفهم الأسطوري للعالم بأنه من النوع العقلاني. إنه يفشل في الوفاء بمتطلبات العقلانية التواصلية، لأنه خلافًا للنموذج المثالي للرؤية الكونية الحديثة:

"لا يفهم الأفراد الرؤى الكونية الأسطورية باعتبارها أنظمة تأويلية متّصلة بالتقاليد الثقافية، ومؤلفة من علاقات داخلية للمعنى، ومتعلقة رمزيًا بالواقع، ومرتبطة بمقولات صواب من نوع ما - فتنكشف بذلك على النقد وتنفتح على المراجعة".

(Habermas 1984: 52-53)

يستند هابرماس أيضًا إلى نظرية النمو الإدراكي المقترحة من جان بياجيه ليُشبّه ظهور الأبنية الحديثة للوعي بـ "اتساع الإدراك الذي لازمَ فهمًا فرديًا أنانيًا للعالم" (Habermas 1984: 49) وذلك من خلال عمليات تعلُّم تحط من شأن أنواع معينة من الأسباب. فالمقولات عن العالم تأخذ حُكْم التأويلات التي يمكن أن تخضع للنقد والمراجعة. حتى في العالم الحديث، يجري تناقل التأويلات الجوهرية (وكذلك الأعمال التأويلية للأجيال السابقة) بواسطة التعليم وممارسات التنشئة الاجتماعية. تشكّل هذه القناعات أساس عالم الحياة والتي يمكن فهمها الآن باعتبارها البنية الخلفية للأنشطة والأفهام والتوقعات التي يستند إليها عمل الذات في العمليات الرمزية المعقدة. يرجع هذا التعقيد، في المقام الأول، إلى اعتماد البقاء في عالم الحياة على العمليات المتآزرة للنشاط الثقافي، والاندماج الاجتماعي، والتنشئة الاجتماعية لهويات شخصية جديدة.

يعتمد تحقق الهوية الشخصية على تضامن الجماعة والتجذُّر في تقليد ثقافي. ويبدو أن العكس هو الحاصل

أيضًا: تعتمد التقاليد 'الحية' والجماعات في بقائها على قدرتها على رعاية هويات شخصية جديدة تُبقِي الأفراد ملتزمين التزامًا وافيًا تجاهها. وتصبح المسألة أكثر تعقيدًا إذا ما لحظ المرء أن كلاً من هذه التفاعلات بين المكونات البنيوية لعالم الحياة تعتمد على أشكال معينة من التواصل الرمزي. يبدو الأمر كما لو أن أعضاء المجتمع الجدد عليهم أن يتعلموا الحديث بعدة لغات لتأويل ما يقع حولهم في فضاءات المجتمع المختلفة. لقد تناولنا فيما سبق الفرضية المثيرة التي ترتّبت على مسلك نظر هابرماس. إن كانت 'صحة' المجتمع البشري وإعادة إنتاجه معتمدتين على نجاح نقل عالم الحياة إلى الأجيال المتعاقبة، فيمكن أن نفترض أن اعتراض الأوجه الرمزية في هذه العمليات سيولّد أصناف الأعراض التي اعتاد البشر الحديثون الشكاية منها: اللّامعنى، تزعزع الهويات الجمعية، الحيرة، فقدان الوجهة، تناقُص شرعية السلطات، الاغتراب والأمراض (الباثولوجيات) النفسية - باختصار، جميع أشكال الأمراض الاجتماعية المذكورة في الشكل 3.2.

إن هابرماس يجادل فعلاً بأن هناك شيئًا في طبيعة التحديث الرأسمالي من شأنه أن يبعثر أنشطة التواصل الرمزي على نحو متزايد، ويزيحها بواسطة الأشكال العقلانية المعرفية الأداتية التي تُشخّص العلوم الفيزيائية وتطبيقاتها التقنية والإدارية. بتأصيل أطروحته في أفكار فيبر حول تداعيات العقلانية الغربية، والتي يمكن معادلة شطر كبير منها

مع العقلانية المعرفية الأداتية، يبين هابرماس كيف تأثر كل فضاء من فضاءات عالم الحياة - المجتمع، الثقافة، والشخصية - بعملية التحديث. ففي فضاء المجتمع، ساهمت العقلانية الغربية في تمايز وتطور السوق الاقتصادي الرأسمالي والدولة البيروقراطية الحديثة. يحكم القانون الرسمي التنظيم الداخلي لهذه القطاعات المجتمعية وتفاعل بعضها مع بعض. أما في الفضاء الثقافي، فقد أطلقت العقلانية الغربية سلسلة من الآليات المعقلنة التي دأبت على هدم الرؤى الكونية الدينية والمغزى الأخلاقي للكون. ففي كل مرة تقدمت فيها المعرفة التجريبية، أو زادت فيها سيطرة التقنية وكفاءتها بفعل التنظيم المحسَّن، زاد التحدّي أمام مقولات الصواب الخاصة بالرؤية الكونية اللاهوتية. لقد انتقلت السلطة إلى الذين يحققون أهدافهم عبر تطبيق العقلانية المعرفية الأداتية. لما وقع هذا، تحرَّر فضاء الأخلاق والقانون من التحكم الديني المباشر، وأصبحت القواعد القانونية خاضعة للمناقشة والمداولة من قبل فاعِلين آخرين. حين تستمر عملية التحديث، تنعزل الأنماط المختلفة للعقلانية في 'مراتب حياتية' منفصلة، لتمثّل الانقسامات الناشئة مشكلة حقيقية للأفراد الذين يحتاجون إلى تكوين هويات شخصية قادرة على ضم الأنماط العقلانية المتعددة. يقول هابرماس:

"إن نزعات التصرُّف المعرفية-الأداتية، الأخلاقية-العملية، الجمالية-التعبيرية، لا ينبغي أن تستقل

بتجسدها استقلالاً مفرطًا بحيث تؤول إلى مراتب حياتية يُعادي بعضها بعضًا، فتكتسح القدرة العادية لأنظمة الشخصية على التكامل، مؤدية بذلك إلى صراعات دائمة بين أساليب الحياة".

(Habermas 1984:245)

تُستَشعَر صراعات أساليب الحياة هذه بطرق لا حصر لها في المجتمع الحديث: مثلاً، بواسطة المحترفين المدرَّبين تدريبًا عِلميًا ممن نشأوا في أحد الأديان التقليدية، وبواسطة الأشخاص الذين يتمتعون بميول فنية قوية حين يجري إكراههم على أداء الأعمال الرتيبة، وبواسطة الشباب المتقدمين للعمل العسكري، وهلم جرًا. ولكن النقطة التي أرادها هابرماس هي أن معظم الأفراد الحديثين أكثر عرضة من غيرهم لاستشعار الصراعات الخارجية بين مراتب الحياة وبين الأزمات المجتمعية الناجمة عنها على أنها صراع على مستوى الهوية الشخصية.

الشخصية الحديثة

أيضًا على خطى فيبر، يواصل هابرماس التأصيل لفهم أثر التحديث في أبنية الشخصية. بالتلازم مع التطورات المشار إليها في الثقافة والمجتمع، يقرر فيبر أن هناك تغيرًا في أسس دوافع تصرفات الفرد. وفقًا لأطروحته، لم يؤثّر هذا التغير في السلوك الاجتماعي فحسب وإنما في تنظيم

الشخصية أيضًا وعلى نحو أشاع 'السلوك الحياتي الممنهج' بين الطبقات الاجتماعية المرتبطة بظهور الرأسمالية في أوروبا. جادل فيبر بأن حلول 'الأخلاق البروتستانتية' محل الكاثوليكية لم يعزز النزعة المعرفية الأداتية فحسب في التعامل مع البيئة الطبيعية وإنما عززها تجاه الخبرة الداخلية والعلاقات الشخصية البينية أيضًا (Mommsen 1987). لقد أذن هذا الوضع 'التشييئي' - وضع يحوّل العمليات النشطة رمزيًا إلى أشياء جامدة -بمضاعفة التحكم الذاتي من خلال التنكُّر للبواعث الجمالية التعبيرية العفوية. لقد تَسامَت متطلبات التحكُّم الذاتي في البروتستانتية على نظيراتها الكاثوليكية، حيث كانت متطلبات الأخيرة مطية للتبتل والفقر والانقطاع في الأديرة. أصر الكالفينيون والبيوريتانيون (التطهريون) على اقتلاع الرغبات والمتع الجنسية في الحياة الأسرية، وتحجيم الاستهلاك غير الضروري بقطع النظر عن حجم الثروة، وتعاهد العقلانية رغم الانغماس في شهوات العالم. يمكن اعتبار مراكمة رأس المال واستثماره بحكمة من لوازم هذه التوجهات. ينصب اهتمام هابرماس على أنواع العقلانية التي عززتها عقلانية الأخلاق البروتستانتية، ولكني سأسمح لنفسي بأن أُدرِج جملة من الأفكار عن المجريات المحتملة على مستوى أبنية الشخصية، من باب الإطناب في تبيين صلة مِنظور هابرماس بالبحث الحالي.

مثلاً، يمكن للمرء أن يفترض أن أبنية الشخصية في المجتمعات الغربية قد اختلفت من جيل إلى جيل عبر المائة

عام الأخيرة أو نحوها، وأن هذا الاختلاف أظهر ما يكون في العلاقات بين الفواعل البنيوية النفسية التي وصفها فرويد، أي بين الـ 'هو' و'الأنا' و 'الأنا العليا'. (أستعمل هنا إطارًا نفسيًا تحليليًا لأنه مألوف لدى معظم القراء، مع تعليق الحكم على عموم صلاحيته في هذه المسألة). ستتفاوت هذه العلاقات النفسية الداخلية وفقًا للأوضاع الطبقية والثقافات الدينية للأشخاص المعنيين، ولكن، متابعةً لهابرماس، يمكن للمرء أن يفترض أن ظهور الفرد البرجوازي في المجتمع الليبرالي قد صاحبه زيادة في تفاصيل وتعقيدات الأبنية الإدراكية (الأنا) والأخلاقية-الأدبية (الأنا العليا). لقد تأيدت هذه التنظيمات النفسية الجديدة بعمليات مجتمعية تفاعلية مُكمِّلة في الوسط المدني، وفي الإعلام، والدول والأسر الحاكمة. لقد أصبح التفرُّد ذاتي التحكُّم غايةَ التنشئة الاجتماعية (التعليم وتربية الأطفال) - إنتاج جيل أقدر من الأجيال السابقة على التفكُّر الدؤوب في خطط الحياة ومشاريعها، ومراجعتها، استنادًا إلى المقاصد الأداتية والعقلانيات التواصلية (أخلاقية وجمالية وتعبيرية). هذه أمارات تمايُز عنصر الشخصية وعقلنته في عالم الحياة. مع تمدد الأنظمة التقنية الجديدة للسيطرة على الطبيعة وإدارة المجتمع، وتنميطها تنميطًا روتينيًا في القرن التاسع عشر، حلَّ المنعطف التاريخي المعروف بالتنوير. لقد كان يمكن لأخلاقيات الرؤية الكونية التنويرية، مع تقلّص الفضاء الاجتماعي لبرهة يسيرة، أن تضمن اتزانًا بديعًا بين عالم

النظام وعالم الحياة. لقد أدى الفرد البرجوازي (لا سيما الأب) دورًا مهمًا في الحفاظ على التوازن من خلال أفعاله كمواطن عمومي وفاعل منتج وربّ للأسرة. غير أن هذا التوازن أصبح متعذّرًا، غالبًا بسبب اجتماع عواقب الاقتصاد الرأسمالي وبيروقراطية الدولة الوطنية ناهيك عن اعتماد هذين الأخيرين على استغلال المرأة والأطفال والطبقة العاملة والمستعمرات النائية. وكما انتبه ماركس سريعًا، كان نموذج التنوير، من جهة الممارسة وفي معظمه، عبارة عن أيديولوجية. نتيجة لذلك، خضع مواطنو الحداثة الجديدة على نحو متزايد للعملية التي يطلق عليها هابرماس: 'استعمار عالم الحياة'. تشير هذه الأخيرة إلى زحف العقلانيات المعرفية-الأداتية على المزيد من فضاءات عالم الحياة من خلال تفعيل آليات التوجيه المجتمعي اللازمة لإنجاح عمليات السوق وإدارة المجتمع بكفاءة: المدارس الحكومية، الأنظمة القانونية، استطلاعات السوق، أنظمة العمل، مختلف أشكال المراقبة والاختبار، السجون ودُوْر الأمراض العقلية، العمل الاجتماعي، شؤون الموظفين وإدارة الإعلانات. أصبحت هذه التطورات المؤسسية ضرورية لاستتباب الاستقرار وتعويض التناقض الأساسي الذي انطوى عليه التطور الاقتصادي الرأسمالي. لقد أحسن (ديفيد) إنغرام وصف هذا التناقض فقال:

"لقد وُضعت مراكمة رأس المال في مواجهة الشروط اللازمة لإنتاجها، طلب المستهلك. تؤدي التقنية

المطورة لتوفير العمالة وتقليل التكلفة إلى الإنتاج المفرط؛ مراكمة رأس المال من قبل شرذمة قليلة من المستثمرين يصاحبها الإفقار المستمر للمستهلكين العاطلين. فلولا المستهلكون المقتدرون الراغبون في تصريف شراهة رأس المال، لما كان أمام عملية المراكمة إلا الانزواء والتراجع، والكساد اللاحق سيكشف عن الظلم المتجذر في السوق وتظاهره المزيف بأنه نظام تبادل عادل".

(Ingram 1987: 123)

تُخفي هذه الأزمة النسقية في الفضاء الاقتصادي تفاوتات أساسية تنبع من الانقسامات الطبقية للمجتمع. وحين يتداعى هذا النظام، تشتعل العداوات وتشتد الحاجة إلى استعادة النظام الاجتماعي (انظر: Baran and Sweezy 1966). نلحظ هنا إحدى القوى الكبرى خلف التسلُّل المستمر إلى عالم الحياة من قبل العمليات النسقية. يطور هابرماس أطروحة متكررة في أعمال مدرسة فرانكفورت، ويقرر بموجبها أن استعمار عالم الحياة يعني أن الأفراد صاروا أبعد عن تهيئة أنفسهم بنحو القيم المتجذرة في مُثُل الأنا (الذات) أو في عمليات الأنا العليا. لقد أصبحت قراراتهم حول طرُق التصرُّف خاضعة لإملاءات البيئة الموجَّهة بالإدارة.

والسيناريو الناتج هو أن الدولة والسوق يُبرِزان الواقع الحاضر أو القريب على أنه المثال المنشود، لتُمْلأ المساحة المتاحة لتكوين مُثُل شخصية وجماعية بديلة عبر الجدل

والتفاعُل المستمرين. وهكذا تصبح مهمة الفرد هي التكيُّف أو 'العثور على موقع مناسب' عوضًا عن التفرُّد أو الإدراك الذاتي الحاصل من التواصل بين ذاته وذوات أخرى. ومن ثم يُفضي التحديث الرأسمالي المتقدم إلى انحطاط الذات الفاعلة المستقلة. نعم يمتلك الأفراد الحديثون خيارات موضوعية أكثر، والمزيد من البدائل المحسوسة، غير أن الأطُر التي يمارسون داخلها عملية الاختيار مصنوعة هي الأخرى لتتوافق إلى حد كبير مع إملاءات السوق والدولة لإعادة إنتاج المجتمع. لا مقارنة بين هيكلة الاختيار هذه وبين التزامات وخيارات الحياة الثقافية والجمالية والأخلاقية التي تهيئها عمليات التواصل في عالم حياة مزدهر. ففي حين أن هناك نمط اختيار ميكانيكي أو أوتوماتيكي، نتيجة التشريط الفاعلي، فهناك في المقابل نمط يتّسم بالمعنى المنبعث من التحاور، والتفاهم، والاختيار الواعي (Narr 1985).

فقدان المعنى

نحن الآن في موضع يخولنا أن نطرح السؤال التالي: هل لاستعمار عالم الحياة علاقة بـ 'فقدان المعنى' الذي يقال أنه سِمَة التجربة الحديثة؟ تُدلل حجة هابرماس بوضوح على جواز اعتبار الأفراد الحديثين مقطوعي الصلة بالتجارب التواصلية لعالم الحياة، والتي توفر الأساس المطلوب لإقامة المعنى. لقد ارتكسوا على ذواتهم التي ما فتئت تزداد عزلة حتى يؤسسوا لهوياتهم وخطط حياتهم وحدةً وتماسكًا من نوع

ما. ولأن هذا الفضاء الخاص قد جرى تجريده تجريدًا كبيرًا من سياقات إعادة الإنتاج الثقافي والمادي التي كانت تتيح المعاني عبر عمليات تواصل رمزية معقدة، فإن الفرد يأتي خالي الوفاض - أو بحفنة من الأحلام الجاهزة سلفًا. أثناء البحث الخاص عن أشكال الحياة الـمُرْضِية، تصبح الكلمة العليا للأشكال التي يوفّرها النظام، لا عالم الحياة الفقير. هكذا ينطلق السباق اليائس لجني المال وشراء أساليب الحياة التي صمَّمها النظام ليتسنّى للمرء تنظيم أوقات فراغه.

حين تصبح الآلام المترتبة على استعمار عالم الحياة بادية للعيان، يسهل عزوب الجانب الإيجابي من التطوير المرتبط بالتحديث. مع ذلك من الممكن أن يشتمل تصاغُر عالم الحياة الجمعي على عواقب نفسية مفيدة. بتبنّي الحجة الهابرماسية القوية التي طورها كل من لوك ووايت، يمكننا ملاحظة أن تمايز النظام عن عالم الحياة "يهب الفاعلين وسيلة مفهومية لإقامة منظور ذاتي نقدي"، كما "يوفر لهم إمكانية اعتناق وتقييم تأويلات بديلة" في العوالم الطبيعية والاجتماعية والذاتية، وكذلك "يتيح للفاعلين قدرًا من التبصُّر النافذ في الأفق المنيع لعالم حياتهم". بهذا "تندمج" قدرات نقدية جديدة "في العملية المستمرة لإعادة إنتاج عالم الحياة". يصبح العيش مسألة استعمال لـ "مهارات تأويلية تقييمية" من أجل التوصل إلى فهم للمشكلات يعتمد التواصل بين الذوات عوضًا عن التبعية التلقائية لـ "الأوامر المعيارية المنحدرة من مصادر مبهمة للسُّلطة". (Luke and White 1985: 26-29).

يساعدنا هابرماس على الإحاطة ببعد آخر من أبعاد أثر الحداثة، وذلك في عمله على التطور الأخلاقي، والذي أكثر من الاعتماد فيه على نموذج كولبرغ حول مراحل تطور الأخلاق: ما قبل المتعارف عليه، المتعارف عليه، وما بعد المتعارف عليه. إن الانتقال بالسلوك التقليدي، الموجّه بالمعايير، في مرحلة المتعارف عليه، إلى مرحلة ما بعد المتعارف عليه، حيث تخضع كل المعايير والممارسات للنقد، يوازي في معناه أثر التحديث في عوالم الحياة التقليدية. حين تُعامَل التقاليد، بفعل التحديق الموضوعي اللّامركزي للإنسان الحديث، معاملة التقاليد المجردة وكفى، فإنها تفقد طبيعتها العفوية على نحو يشبه نظرة البالغين إلى الطبيعة المصطنعة للقواعد الاجتماعية التي يؤمرون بالانقياد إليها. وفقًا لهابرماس، لو أن المرء تخيل لحظة حرجة تحمل الفرد ولأول مرة - ولكن بإصرار وعناد - على التلبُّس بموقف افتراضي تجاه السياق المعياري لعالم حياته، فإن بوسعنا رؤية طبيعة المشكلة التي يجب أن يتعامل معها كل شخص للعبور من المستوى المتعارف عليه إلى ما بعد المتعارف عليه من مستويات الحكم الأخلاقي. لقد جُرّد العالم الاجتماعي المنظّم بعلاقات بينذاتية مُستحقَّة، العالم الذي ألفه المرء بسذاجة وتقبّله دون استشكال، من شرعيته شبه الطبيعية تجريدًا مباغتًا. (Habermas 1990: 126). فكما أنه يتعين على الشخص المراهق أن يجهد للمحافظة على توجُّه أخلاقي مستقر إزاء العالم، فكذلك يجهد الأفراد الحديثون

لإقامة نظام اجتماعي جديد في عالم استُشكِلَت معاييره لأن جميع المعايير يمكن استجوابها بالإضافة إلى أنها تفتقر إلى التسويغ إن أُريد لها أن تمثّل أساسًا للتصرُّف المتَّفق عليه. لقد وفَّر النموذج الحداثي الديمقراطي خطة للكيفية الجمعية التي ينبغي أن نتّبعها لإعادة تأسيس نظام عقلاني في فوضى مرحلة ما بعد التقاليد. كان علينا أن ننجز هذا عبر الخطاب العقلاني والمشاركة المتساوية في صياغة إجماع كل الأطراف المتأثرة بالقرارات الاجتماعية. مع ذلك تطلب الأمر إدراج هذا النموذج الديمقراطي ضمن طيف واسع من المؤسسات الاجتماعية لكي يتحقق في أرض الواقع. ولكن المؤسسات المرتبطة بالتحديث الرأسمالي، بتأكيدها على التنافس والمكانة والفعالية، قاومت تمدُّد النموذج الديمقراطي إلى فضاء العمل، ولم تستفد إلا استفادة جزئية من أبنية الأحكام الأخلاقية والدوافع غير التنافسية ذات الصلة التي تتيحها الحداثة في مرحلتي ما بعد التقاليد والمتعارف عليه. عوضًا عن ذلك، انصب اهتمام المؤسسات الرأسمالية على رعاية التوجهات الأداتية إزاء العوالم الطبيعية والاجتماعية والذاتية، ونفَت الهموم الأخلاقية إلى فضاء اللَّاعقلانية. فمع غياب التوجهات القوية نحو ديمقراطية تشاركية، تصبح الممالك غير المتأثرة من عالم الحياة عُرضةً للمزيد من السيطرة عبر الأنظمة الفرعية المحكومة بعمليات المال وسلطة السياسة. وكما أشار كل من لوك ووايت، تمثّلَ أحد المطالب الأساسية للمجتمع الليبرالي في احترام الانفصال الواقع بين

الفضاء العام والخاص. أما في المجتمعات الرأسمالية الحديثة، فإن الفضائَين يلتحمان مع استدخال الأفراد المباشر لاحتياجات الدولة والمؤسسة في هوياتهم وأنظمتهم القيَمية:

"تُيسّر روابط الهوية هذه للخبراء المحترفين في الدولة والمؤسسة تنظيم الأفراد عن قُرْب، وذلك بقدر تعاطيهم مع الاحتياجات المعطاة للأفراد باعتبارها وصفات معيارية سلوكية جرى تشْييئُها عبر الإعلام، والتعليم الجمعي، أو الخبرة الاحترافية وصفقات السلع المادية المتاحة عبر التجارة والصناعة المؤسَّسِيتَين".

(Luke and White 1985: 37)

في هذا النظام، يعد الاستهلاك طريقة للاستثمار في القوى الإنتاجية الجديدة وليس مكافأة للإنتاج فحسب. يضعف التمييز بين الفضائين العام والخاص حين:

"تنضم مؤسسات القطاع الخاص إلى بَرَكَة وكالات القطاع العام للدولة من أجل تنظيم استهلاك الأفراد الشخصي للسلع والخدمات في خصوصية منازلهم باعتبار ذلك جزءًا من المصلحة العمومية الأوسع للنمو الاقتصادي الثابت".

(Luke 1989: 98)

في شمال أمريكا وغرب أوروبا، يتوافق هذا الاندماج - تقريبًا - بين الفضائين العام والخاص مع الانتقال من

الرأسمالية الريادية إلى الرأسمالية المؤسسية في أواسط القرن العشرين. لإيجاز ما سبق، استعمار عالم الحياة عبارة عن آلية لتمكين المجتمع الرأسمالي المتقدم من الاستقرار الذاتي. أما أزماته في الفضاء الاقتصادي فإنها ترتد إلى فضاءات عالم الحياة الثلاث: الثقافة والمجتمع والشخصية. ومن العواقب مدفوعة الثمن لهذا الاستقرار فقدان المعنى، تقويض التضامن، والتأزم النفسي. "تظهر العلل في عالم الحياة حين ينجح اعتراض الأزمات الناجمة عن التوجيه - أي توجيه الاضطرابات المتصورة للإنتاج المادي - من خلال اللجوء إلى موارد عالم الحياة". (Habermas 1987: 385). ينبه هابرماس تنبيهًا خاصًا على كيفية انعكاس علاقات النظام/ عالم الحياة هذه في مشكلات الهوية عند المراهقين والشباب. إن التجارب المنزلية والمدرسية لا يد لها تقريبًا في تبنّي أدوار البالغين. وكما يصف هابرماس الأمر:

> "حين يتعذَّر الانسجام الوظيفي بين ظروف التنشئة الاجتماعية في الأسرة وبين شروط الانتماء المؤسسي التي يتعين على الطفل الناشئ تلبيتها مستقبلاً، تصبح المشكلات التي يجب على الصغار حلّها في مراهقتهم متعذَّرة الحل في حق المزيد منهم".
>
> (Habermas 1987: 388)

يدرس شطرٌ كبيرٌ من عمل هابرماس الأخير (1984، 1987) الظروف التي يمكن بموجبها عكس سيرورة استعمار

عالم الحياة. ينصب اهتمامه بالتحديد على أشكال التواصل التي تتوقف عليها مشاركة المواطنين مشاركة عادلة في فض النزاعات الاجتماعية وتكوين إجماع حول الصور المستقبلية الممكنة. إنه يستخدم 'الكفاءة التواصلية' ليشير إلى هذه القدرة على التعبير عن احتياجات المرء ومشاركته الآخرين في تقرير طبيعة الحياة الجمعية. في عمله المبكر (1971)، يكرر هابرماس الإشارة إلى المعوقات النفسية التي تعترض التواصل غير المشوه ويقترح في عمله الأحدث (1987: 389) ضرورة التصدي للأبعاد النفسية لهذه المسائل. يقدم الإطار السوسيولوجي المفصّل للتو بناءً على عمل هابرماس مقترحًا مجديًا وهو أن نُيمِّم اهتمامنا البحثي شطر هذه الأسئلة: كيف ينبغي بالضبط أن نفهم أثر التحديث الرأسمالي في تطور الشخصية؟ ما أوجه استعمار عالم الحياة التي تتعارض مع العمليات الرمزية والكفاءة التواصلية؟ ما صور علم نفس الأمراض (الباثولوجيا) التي يمكن اقتفاء أثرها إلى هذا التعارض؟ سأقدم في الفصل التالي نظرة إجمالية عن تطور أو تشكُّل النفس لكي نشرع في معالجة هذه الأسئلة من منظور نفسي وسوسيوثقافي في آنٍ معًا.

الفصل الرابع

تشكُّل النفس

إن تكاثُر نظريات الشخصية خلال القرن العشرين هو في حد ذاته أثر من آثار الحداثة. في شطر منه، نشأ الاهتمام بالرؤى الكبرى التي تناولت طبيعة الفرد - كتلك التي طورها فرويد، يونغ، ماسلو، فروم، روجرز، وهورني - من تنحية العلمانية للرؤى اللاهوتية عن النفس. يمكن اعتبار النظريات الحديثة حول الشخصية محاولات للإجابة عن سؤال الغاية من الحياة ومقاصد التطور البشري. أيضًا يُعزى الاهتمام بنظريات الشخصية إلى سؤال التفرُّد الذاتي الذي فاقمته حياة مجهولة بين الحشود. أخيرًا، لهموم الاشتغال بالشخصية اتصال بسؤال أنظمة التوجيه الإداري التي ارتأت ضرورة أو جدوى تطوير استجابات بيروقرواطية أنجع للتعامل مع الفروقات الفردية مثل 'الانحراف'، و'الموهبة'، و'الاعتلال الذهني'. من الواضح أننا لا نستطيع التجرُّد من التاريخ والتفرد بنظرة عن الشخصية ليست بصورة أو بأخرى منتجًا من منتجات الحداثة. في الواقع ستكون استراتيجيتي خلاف ذلك. سأقبل بهذا التداخل المتبادل بين العمليات الاجتماعية والفكرية، وسأنتقي من النظرية المعاصرة الأوجه الأقرب لفهم تشكُّل النفس في المشهد الحديث.

لقد تعثَّر تحليلي للأثر النفسي للتحديث إلى هذه اللحظة لأني لم أستطع التأكد من توفُّر القراء على جملة أساسية من المفاهيم المتعلقة بالنفس وتطورها. أحيانًا استعملت مصطلحات فرويدية أساسية مفترِضًا أنها ستكون مفهومة في العموم، وتعبيرات متداولة في علم النفس الاجتماعي، مثل: الاتجاهات، القيم، والعواطف. مع ذلك، عند البناء على المنظور الذي طوره هابرماس، سنحتاج إلى اصطلاحات مشتركة للإشارة إلى الأوجه المتنوعة للتجربة الذاتية. لن يكون هذا أمرًا سهلاً، فلا بد أن النظريات المتنافسة حول الشخصية والتنمية النفسية لا تقل عن المفاهيم المتداولة حول التحديث. في الواقع يحمل كل طالب من طلاب علم النفس، الرسمي منهم وغير الرسمي، نظريته المفضلة مصحوبة بالمعايير اللازمة للحكم بحسنها. فعوضًا عن التنازع حول أي النظريات أحسن، سأتبنّى الرؤية القاضية بأن جميع نظريات الشخصية هي في الأصل استعارات مسهبة أو إطارات مفهومية تحجب الواقع الحي للأشخاص الحقيقيين وذاتيّاتهم المنوّعة. إنها محاولات لترجمة التجارب الشخصية والسلوكية إلى لغة معينة والتعرف على ترتيب معين ينتظمها.

تتفاوت النظريات وفقًا لنطاق التجربة الذي تتوخّى الإعراب عنه، وتعتمد الفضاءات المنتخبة للمعالجة المفهومية المفضّلة من قبل المنَظِّرين على عوامل أيديولوجية، وشخصية، وعملية عديدة. من هنا يتبيّن أن مشكلة اختيار نظرية ما واطّراح غيرها ليست بالأهمية التي يتوهَّمها البعض،

ذلك أنه يمكن ترجمة العناصر المركزية في إحداها، وبقدر كبير، إلى لغة الأخرى. في معظم هذا الفصل، سأنحّي جانبًا الهموم المتعلقة بسياقات اجتماعية معينة والتي يمكن أن تطال النمو الفردي، وأصرف اهتمامي عوضًا عن ذلك إلى المرتكز الذاتي للخبرة، ذلك المرتكز الذي تتطور حوله النفس في المراحل المبكرة من التنشئة الاجتماعية.

تكوين النفس

لقد بات سماع مصطلح 'النفس' مستغربًا هذه الأيام. في النقاشات النفسية، اعتاد المرء استعمال 'الشخصية' أو 'الذات'؛ وفي الفلسفة: 'العقل'، 'الوعي'، و'الذاتية'؛ وفي اللاهوت: 'الروح' أو 'النّسَمة'. لقد اعتمدتُ مصطلح 'النفس' لأنه غير مبتذل في اللغة الدارجة، واللَّبسُ فيه أقل مما في المصطلحات الشائعة المذكورة أعلاه، وهذا رغم المعنى الهلامي الذي استأثر به في التحليل النفسي الفرويدي، خلافًا لتعريفه الأدق في نظرية يونغ النفسية. الأصل المباشر لكلمة 'نفسpsyche ' هو اليونانية القديمة، وتعني لغةً وحقيقةً 'نسمة (أو نفخة)'، وقد انتقلت شيئًا فشيئًا عن هذا المعنى إلى المقابل المجازي لـ 'الروح'. من المثير للاهتمام ما جادل به بعض المؤلّفين من أن تطور استعمال اللفظ في اليونانية القديمة قد صاحبه ظهور الفكر الفلسفي الغربي ومفهوم جديد للشخصية من جهة تمتُّعها بعقلانية فاعلة ذاتيًا (Snell 1960). سأستعمل مصطلح 'النفس' للإشارة إلى

نمط الشخص الكلّي الدؤوب لوصل النفس بالعالم والعكس. يشمل مفهوم النفس الخبرات الذهنية والعاطفية الواعية وغير الواعية، فهو بهذا الاعتبار يحيط بكل أوجه العمليات المستمرة التي تؤلف بين الأفكار، والانفعالات، والذكريات، والتصورات، والقيم، والصور، والخطط - باختصار، كل شيء جرت العادة بحشده تحت مقولة 'النفس'.

يُطلَق 'علم النّفس الديناميكي' على المنظور العام الذي يتناول تناولاً عميقًا تشكُّل النفس باعتبارها مركبة من العاطفة، والذاكرة، والخبرة، والمعنى. تفانى الدارسون من أمثال فرويد ويونغ في ترسية التفكير النفسي الديناميكي فلم يلبث أن أصبح رؤية كونية مسيطرة في عواصم أوروبا مع مطلع القرن العشرين. لقد جذبت الحرب العالمية الثانية العديد من مفكري هذا المجال إلى أمريكا الشمالية، ومن هؤلاء إيريك فروم وإيريك إريكسون على سبيل المثال. وما زالت تداعيات هذا الاتجاه ملموسة على نطاق واسع في فضاء الثقافة، والسياسة، والفن، والعلم. في مجال الطب النفسي وعلم النفس الإكلينيكي، تطورت تنويعات عديدة من الفكر النفسي الديناميكي، وكان لكل منها موقف معين تجاه التحليل النفسي في عمومه. (Frosh 1987؛ Jacoby 1975.) يؤلّف الشرح الحالي بين مختلف الرؤى المرتبطة بمسلك التفكير الذي ظهر إبّان القرن العشرين، عندما كانت نظرية فرويد للتحليل النفسي تتحول إلى 'علم نفس الأنا' لتصبح لاحقًا 'نظرية العلاقات بالأشياء/ الموضوعات'.

سيلاحظ المتخصصون التأثيرات المتداخلة والمواقف المتناقضة، أحيانًا، لكل من كلاين، كيرنبيرغ، ولاكان. تستبعد رؤية التطور النفسي هذه العديد من العناصر التي كان سيعتبرها بعض القراء أساسية، ومنها على سبيل المثال عقدة أوديب، وجوانب من التطور الإدراكي، وبعض أشكال التعلم الاجتماعي مثل التقليد والنمذجة، والنمو في الطفولة والمراهقة المتأخرتَين، وهلم جرًا. لقد كان غرضي من استبعاد هذه الكثرة من المواضيع المهمة طرح خطة أساسية لمناقشات تالية حول كيفية استبطان الأفراد لخبراتهم مع الآخرين بالتزامن مع النمو العاطفي. سيجد مؤيدو أي مدرسة متفرعة عن علم النفس الديناميكي، إلى جانب المقاربات الأساسية المبكرة حول تطور الشخصية، أني أغفلتُ العديد من المباحث الرئيسية هنا. زيادة على ذلك، لم تكد تسلم أي مسألة مقررة بشأن التنمية النفسية من اعتراض علم نفس النمو 'النقدي' الذي شهد تطورًا سريعًا في الأعوام الأخيرة (انظر: Broughton 1987). لذا يجب أن أطلب من المتخصص قبول هذا الإطار العام مؤقتًا، باعتباره مرصدًا مميزًا لمقاربة المزاعم الأساسية الممكن طرحها حول تداعيات الترتيبات الاجتماعية على النفس. (يمكن العثور على خلاصات مشابهة حول التنمية النفسية، ومن زوايا نظرية مختلفة بعض الشيء، في Allingham 1987 ؛ Greenspan 1989 ؛ Bacal & Newman 1990).

تتمثل المهمة الأساسية هنا في وصف تطور النفس على نحو يأذن بتفسير الدور التكويني الذي يؤديه الآخر المؤثّر،

ويُفسّر في الوقت نفسه التطور التدريجي لعمليات التحكُّم الذاتي المستقل. لتحقيق هذا الغرض ينبغي التصدي لطائفة من الأسئلة: كيف ينمو الأطفال الرضع ليُصبحوا لاحقًا مشاركين نشطين في الأسرة والثقافة والمجتمع؟ كيف يتأتى لهم الانفصال عن مُربيّهم نفسيًا ليُصبحوا 'أفرادًا'؟ كيف يُنظِّمون الخبرات الأساسية للتألم والاستمتاع في تشكيلة منوّعة من الأحوال العاطفية ثم يستعملونها بعدئذ لتطوير هُويات اجتماعية؟ لم هذه أسئلة رئيسية؟ لم ينبغي أن ينصب الاهتمام على الانفصال والتفرّد؟ في الأساس، هذه هي النطاقات المعنية بفضاء إعادة إنتاج الشخصية وتطور الهوية في نموذج هابرماس لعالم الحياة. إنها مباحث مرتبطة أيضًا بمعظم أشكال علم أمراض (باثولوجيات) النفس من جهة أن هذه الأخيرة يمكن أن تُفهم على أنها اضطرابات للنفس في صلتها بالآخرين.

نحن لن نبدأ بالطفل الرضيع وإنما بالوالدين اللذين ينتظران مولودهما الجديد. إن ولادة الطفل مسبوقة بـ 'مساحة' متبادلة نفسيًا شخصيًا. تتصف هذه المساحة بجملة من التوقعات والشروط والرغبات التي تحددها طبقة الوالدين الاجتماعية وثقافتيهما وظروفهما الفردية. فبعض هؤلاء الصغار، مثلاً، سينشأ في مساحة متعطشة اتكالية توجب على هذا 'الصغير' إسعاد 'ماما' و 'بابا'؛ بينما يُقدَّر لآخرين أن يترعرعوا في مساحة شبه إقصائية تفتقر في الواقع إلى المساحة اللازمة لاحتضان الطفل في الحياة الذاتية لأولياء

الأمور؛ بمعنى أن تلبية احتياجات الصغير ليست إلا إحدى المهام الروتينية العديدة. ثم إن الأسلوب المعيّن الذي ينتهجه الوالدان في تربية الطفل هو بذاته أحد منتجات العمليات المعقّدة لعالم الحياة الذي تتجلّى فيه اتجاهاته الأيديولوجية وممارساته الثقافية من خلال انشغالات الأسرة الشخصية. أيًا كانت طبيعة المساحة التي يصادفها الطفل في صغره، تظل مهمتها في النهاية واحدة. من أجل البقاء جسديًا واجتماعيًا، على الصغير أن يتعلّم كل ما يستطيعه من تفاعل مع بيئته وأولياء أمره، كما يجب عليه في الوقت نفسه أن يتعلّم استشعار الحدود التي تبدأ وتنتهي بها مساحته الحسية والنفسية الخاصة. إن الغاية الحسية لهذه العملية معقدة بما فيه الكفاية، ومن حسن الحظ أن الجهاز الأساسي للإدراك، والشعور، والتعلُّق الحسي بالبيئة هبة طبيعية. في هذه الأثناء، يواجه الصغير تحديًا نفسيًا بالغ الجسامة حتى إنه يمكن الجدال بأنه لم يتأهّل - بعدُ - أي إنسان لمضارعته. قد يبدو هذا حكمًا متشائمًا، لكنه يفسر الشعور الذي يطوره المرء مع تقدم العمر بأنه حتى أفضل الناس الذين يعرفهم لا يخلُون بطريقة ما من نقص أو عيب شديدَين. عادة ما يُنظر إلى هذه النقائص على أنها القيود المقبولة لأشخاص 'أصحاء'، ولكن يمكن لأحدنا أن يجادل بأنه يمكنهم أيضًا الانتفاع من مخزون عاطفي أرحَب، ومن النقد الأيديولوجي الذاتي أو إعادة البناء. يمكننا تفهُّم سبب ذلك حين نُمعِن في دراسة التطور المبكر للنفس. فوفقًا للعديد من الرؤى حول التنمية

النفسية، يتألف عالم الطفل الرضيع من مجموع فوضوي من الإدراكات والمشاعر المتفاعلة وأعضاء البدن والأشياء المحسوسة. ما النفس؟ وما الآخر؟ كلاهما غامضان بالنسبة للطفل في هذه المرحلة.

قبل وقت طويل من تطور خبرة التمييز بين ما هو داخل النفس وما هو خارج عنها، يبدأ الطفل بتنظيم خبراته في قوالب اللذة والألم، والدفء والبرودة، والحدّة والنعومة، وهلم جرًا، مهتديًا في ذلك بالحواس الخمس والاستجابات المستعادة من الأعضاء الباطنية. تكتسب هذه التمييزات الثنائية بين الأضداد أهمية فائقة لأنها توفّر الأصول الجسدية والعاطفية اللازمة لاستبطان الأنظمة الثقافية الرمزية المتصلة بالحسن والقبح، ولاحقًا، الصواب والخطأ. لقد زودَنا فرويد في بعض مقالاته بتلميحات حول هذه العمليات، منها مقال: 'تحريرات حول المبدأين الأساسيين لعمل الذهن' (1911) ومقال: 'النفي' (1925). لقد أصر في هذه المقالات على أهمية الدوافع الجسدية لتكثير اللذة وتقليل الألم في التكوين المبكر للنفس. مثلاً، يقترح فرويد أن النموذج الجسَدي المتمثل في لفظ المواد رديئة الطعم يعمل بمثابة المعيار الدفاعي البدائي المعروف بـ 'بالشطر'. بل حتى على مستوى أهم، تقوم آليات الجهاز العصبي التي تتعامل مع الانهاك العصَبي المفْرِط بتهيئة الاستراتيجيات النفسية اللاحقة المرتبطة بالكبت والآليات الدفاعية الأخرى. بواسطة هذه العمليات يُحمَل مركز خبرة المرء عن نفسه فيُوضَع في

مواجهة المشاعر والانفعالات التي ستبعثر المركز. وبالمثل تؤكد الأدبيات الفرنسية المعاصرة في التحليل النفسي على أهمية هذه العمليات الجسدية ما قبل اللغوية في تأسيس خبرة الذات والمحافظة عليها. في مجموع الأحوال الشعورية، تلك الذكريات والأحاسيس الـمُجتَنَبة أو المرفوضة باعتبارها غير سارّة، نشهد بوادر البنية النفسية المعروفة بـ 'اللاوعي'. ويرى البعض، مثل لاكان، أن هذه عبارة عن اغتراب عن الذاتية الحقيقية، وولوج في مرتبة وجودية متخيلة أو متوهمة (Boothby 1991). بينما سيعتبرها آخرون إنجازًا يدرَأ العصاب ويتيح المزيد من النمو الإدراكي. من الواضح أن العوامل المزاجية الموروثة، مثل الحساسية، والانفعالية، ومستوى النشاط، تؤدي دورًا في الطريقة التي تتمايز بها اللذة عن الألم، ولكن من المرجَّح أن تفاعلات الصغار مع أولياء أمورهم تؤدي دورًا رئيسيًا في تحديد تشكُّل النفس. وعلة ذلك أن التفاعلات المبكرة بين أولياء الأمور وصغارهم منصبة بالتحديد على تلك الخبرات المرتبطة باللذة والألم، مثل التغذية، والمداعبة، وحضور أحد الوالدين أو غيابه، وهلم جرًا. بل من المعروف جيدًا أن الطفل النشط المعافَى يمكن أن يصبح فاترًا متى حُرِم الدفء العاطفي من أولياء أمره وقل تفاعله معهم.

يبدأ صغار الأطفال في تجاوز ضعفهم وهشاشتهم حين يشبُّون تحت نظام يشعرهم بالاهتمام ودفء الوصال. وبالتالي، فإن كيفية استجابة الأب لبكاء طفله، ونوع التأثُّر

الذي تبديه الأم عند إرضاعه، وأي صورة من صور التفاعل المتعلقة بتكدُّر الصغير واهتياجه أو تألّمه، كل ذلك يُدمج في نظام تذكُّر بدائي يصنع فيما بعد أساس مقدرته النفسية على الإحساس بالذات والخبرات ذات المعنى (Kernberg 1977). تُشكّل هذه الأبنية الجسدية العاطفية ما يمكن أن يُطلق عليه 'نواة' النفس، لولا أن هناك قدرًا كبيرًا من التضليل في تخصيص مكان لعملية يتعذر تعيينها وإنما هي، عوضًا عن ذلك، علاقة جدلية بين خبرة مؤقتة وبنية عصبية فسيولوجية. في المرحلة التالية للنمو النفسي، هناك بُعد آخر للإعراب عن عالم الحياة الخاص بالطفل. ذلك أن التفاعل المتكرر مع أولياء الأمور والتجارب الجسدية مع الأشياء الحسية يُفضُون معًا إلى تأسيس التمييزات الإدراكية والمعرفية بين الذات واللّاذات. في البدء، لا بد أنها خبرة تشبه أن تكون عاطفة غامضة (غير لغوية) خاطفة لتجربة 'ها أنا ذا'، و 'إن هذه اليد موصولة بي' أو 'لقد حركت تلك الكرة'. وحين يضاف إلى ذلك نجاح الطفل في حيازة ما يحتاجه أو يريده وهو يحشد إحساساته وإدراكاته وبقايا ذاكرته لتنظيم أفعاله، فلا ينبغي أن نفاجأ من إمكانية ظهور شكل بدائي للخبرة الذاتية (الأنا الجسدية) في هذه المرحلة. طبعًا حدود هذه الخبرة ليست راسخة. وفي رؤية لاكان المثيرة للجدل (1966/ 1977)، يعتمد تأسيس الأنا اعتمادًا كليًا على ضرب من التماهي مع صورة منعكسة للذات كما يبصرها الآخرون من أجل إبرام الدمج المذكور بين خبرات فوضوية سابقة.

من النتائج المهمة جدًا لهذا الطرح هو أنه، رغم البلوغ، يستحيل واقعًا إبعاد الآخرين من تلك المساحة التي نخبُرها باعتبارها ذاتًا. إن الخبرة الذاتية هي دائمًا إدراك للنفس في علاقتها بالآخر، أو بتعبير أوفق: الذات كما لو كانت الآخر. قد يبدو هذا غريبًا، ولكنه تبصُّر تستند إليه العديد من التنظيرات المتأخرة في العلوم الإنسانية، لا سيما تلك المقاربات التي تؤكد على الجوانب اللغوية والرمزية لمفهوم النفس (Elliot 1992). ومما يزيد في تعقيد هذا الطور أن التمييز النامي بين الذات والآخر يتقدّم بالتظافر مع امتياز اللذات عن الآلام. إن النفس تلاحق أهداف الجسد، فيعمل ذلك على قيادة الطفل بعيدًا عن الألم صوب اللذة. إلى حد معين، يمكن تفسير هذا بالمفاهيم السلوكية المتعلقة بالثواب والعقاب لأن العلامات الاجتماعية، منذ اللحظات المبكرة جدًا، تتوسط عملية التطور هذه. من خلال أشكال التواصل المتنوعة مع الآخرين، ينصب اهتمام الطفل على الأوجه النفسية الألذ في عالم الحياة ويتباعد عن الأشياء والاندفاعات المؤلمة، والمفرطة في الإثارة، أو الواجب نفيها وإعدامها. تظهر خبرات الذات إذن مع انتقاء الطفل من بين اللذات المتاحة أو نماذج الإقبال على العالم الأقوى جذبًا للاهتمام. ولأن هذه النماذج لا تعمل في فراغ، وإنما تعمل دائمًا بشكل اجتماعي ضمني على الأقل، فإن ركنًا من أركان معنى الخبرة يكمُن هنا - في العلاقة الاجتماعية التي تتوسط رغبات المرء ومقاصده تجاه العالم. ولكي أوجز

جميع التطورات المذكورة إلى هذه اللحظة، أقول: خلال العامين الأولين من الحياة، يحتاج الطفل الرضيع إلى تعلُّم إدارة خبرات الألم واللذة إدارة جسدية، والبدء في تمييز ذاته عن الآخر. إن هذه الإنجازات ممكنة بفضل توجيه أولياء الأمور وإرشادهم عبر إيماءاتهم، وتعبيرات وجوههم، وألفاظهم، وطرق تعاملهم مع بدن الطفل، والتي، بدورها، تقترن جميعًا بتصورات أولياء الأمور عن احتياجات الطفل وتعبيراته وإيماءاته. إذن تتأسس البنية الأساسية للنفس عبر سلسلة طويلة من التفاعلات التواصلية بين الجسد (الطفل) والثقافة (تصرفات أولياء الأمور المتعلقة بالطفل).

تسوية النفس

إن البنية النفسية الأساسية الموصوفة آنفًا تحمل عناصر ما ندعوه بالسمت أو الشخصية أو حتى الهوية - الصفات التي تميزنا كأفراد - غير أن نمو الطفل اللاحق مركزي لتحديد 'النمط' الشخصي. حين أُطلق اصطلاح 'نمط'، فإني أشير إلى الأفكار التي طورها شابيرو (1965)، شافر (1976)، وسترومبرغ (1992). يجادل هؤلاء الدارسين بأنه يجب أن يتحول اهتمامنا بعيدًا عن استعارة 'البنية' النفسية لأنه يجرنا جرًا حتميًا إلى تساؤلات حول مواضع الأبنية الفرعية أو الآليات التي تُنتج آثارها، أسئلة على شاكلة: أين موضع اللاوعي؟ أو: كيف تقمع الأنا العليا الاندفاع؟. إنهم يفضلون أن ينصب الاهتمام على سمات الأفعال والتواصل

التي يحسُن وصفها بأنها 'نمطية'. مثلاً، من الأدق أن يقال إن شخصًا ما يتصرف تصرفًا مغريًا لكنه يتحدث بنبرة اقصائية عوضًا عن عزو هذا التناقض إلى رغبات تشغل موقعًا ما في اللاوعي المكبوت أو إلى تضارب واقع في الأنا العليا. عادة ما تُربط هذه الأنماط بما وُصف سابقًا بأنه آليات دفاعية، وهي في الأساس حيل للعثور على تسويات بين الرغبات البشرية والتوقعات الاجتماعية. وحين ينصب الاهتمام على الأنماط، فمن المهم تذكُّر أن النمط يتكون عبر الأبعاد البنيوية التي ناقشناها للتو. إذا ما نُسيَت تلك الأبعاد، فإن المرء ينزلق إلى رؤية معرفية مفرطة تتجاهل الأثر الديناميكي للعمليات اللّاواعية. وبالعودة الآن إلى نقاشنا للنفس الآخذة في النمو، يمكننا دراسة بعض العمليات التي أدت إلى أنماط شخصية مختلفة. أولاً، من المهم التنبه إلى أن امتياز الذات نفسيًا عن الآخر يصحبه هيَجان للقلق. في الواقع مثلما أن الآصرة القوية والتعلُّق العاطفي بين الصغير وأولياء أموره يمنحانه شعورًا بالأمان في مستقبل حياته، فكذلك يمكن عزو خبرة القلق عزوًا دائمًا إلى الذكريات الغامضة لتجارب الانفصال المبكرة. ولأن القلق يدفعه دفعًا للاندماج مع أولياء أمره، فمن المرجَّح أن تكون أول خبراته عن الذات بصفتها مستقلة نفسيًا هي تلك الحاصلة بالتظافر مع تفاعلات ممتعة ودافئة، كما في المداعبة وجهًا لوجه التي تجعل الطفل يضحك ويُناغي.

لاحقًا، تؤدي ألعاب المحاكاة العكسية وظيفة مشابهة،

حيث تزود الصغير بصور محسوسة لأحواله العاطفية وأساليب التعبير عنها. كل هذه الخبرات تمنحه أصل الاستعداد العاطفي للقدْر الأساسي من الثقة[1] (Erikson 1950)، تلك الثقة التي يُستبعَد بدونها إحسان التعاطي مع أزمات النمو اللاحقة. مرة أخرى، نرى طرق تعامل أولياء الأمور مع صغارهم - أي تأثُّر الطفل بتلك الممارسات المتكونة عبر الوسط الثقافي - عاملاً مهمًا في تحديد نمط الخبرة الذاتية التي سيحملها الطفل للتعامل مع المهام التالية في مراحل النمو. إن هذا لا يعني وجوب التحكُّم بخبرة الطفل لتَستبعِد أكبر قدر ممكن من الخبرات المؤذية؛ ذلك أن خبرات الألم والإحباط والمشقة إنما هي فرصٌ لتنمية استراتيجيات دفاعية تكيُّفية هي الأخرى مهمة لإنجاز امتياز الذات عن الآخر. مع ذلك ينبغي أن يكون واضحًا أن الطفل حين يلجأ لأحد أبويه عند الألم أو الخوف، فإن ذاته المتميزة حديثًا تنتكس أثناء

(1) القدْر الأساسي من الثقة :basic trust مُصطلح يشير عند إريك إريكسون إلى المصداقية البريئة (الثقة) التي يتمتع بها الطفل ويبديها تجاه من حوله، منذ ولادته إلى قرابة العامين من عمره. ومما يستحق الذكر في هذا السياق، اهتمام الإسلام بتعزيز الثقة والمصداقية بين الطفل وأولياء أمره. من ذلك ما روي عن عبد الله بن عامر، أنه قال: دعتني أمي يومًا ورسول الله صلى الله عليه وسلم قاعد في بيتنا، فقالت: ها تعال أعطيك، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: «وما أردت أن تعطيه؟» قالت: أعطيه تمرًا، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أما إنّك لو لم تعطه شيئًا كُتبت عليك كذبة» (أخرجه أبو داود وحسّنه الألباني). [المترجم]

التهديد إلى أوضاع الاندماج مع الآخر. ينبئ هذا التقهقر الدفاعي عن قصور في امتياز الذات عن الآخر، ويسجّل حضوره بصفته وسيلة للتعامل مع الاندفاعات الممنوعة أو الرغبات والمشاعر المتضاربة. إن نمط الشخصية المعيَّن الذي يتبنَّاه المرء مرتبط في النهاية بالكيفيات التي تندمج أو تتمايز بها خبراته عن النفس والآخر في علاقتها بالنوازع البشرية الأساسية. تَتفتَّقُ هذه الكيفيات عن التعويد الثقافي الذي تلقّاه في طفولته المبكرة؛ مثلاً، عن طريق الاقتداء بمثال الأبوين أو توصياتهما في كبت مشاعر الغضب أو إزاحتها أو التنفيس عنها لفظيًا. وتصبح الثقافة مهمة لاعتبارات أخرى عندما يشرع الطفل في اكتساب اللغة ويُخضع ذاته نفسيًا وعاطفيًا للنظام الأخلاقي الذي سيُمضي فيه حياته. استنادًا إلى الثقافة، ربما توقّف هذا الطور من النمو عند السادسة أو السابعة من العمر، وقد يمتد عبر المراهقة وبدايات البلوغ. بدءًا بالطفولة المبكّرة، تتمثل مهمة التنمية النفسية في تأسيس 'مركز' آمن يعمل بمثابة البؤرة لخبرة 'الأناوية' (Barrat 1984). مع ذلك ينبغي ألا ينخدع المرء بمصطلحات نحو 'مركز' و 'أنا' فيُستَدرَج إلى اعتقاد أن هذا مركز النفس بأي معنى كان. هذه المساحة إنما هي مركز بمعنى أنها محل إحساس المرء بحضوره النفسي. إنها بهذا المعنى مطابقة للأنا الفرويدية، الميدان الذي تنحل فيه الصراعات وتُتخذ فيه القرارات. وكما أشرتُ أعلاه، يُهيئ التعويد الثقافي والتكييف الأخلاقي السبُلَ التي تسلكها خبرة الذات في علاقتها

بالآخرين. ولكن كيف يحدث ذلك؟ ففي حين يستقبل الطفل خبرة الرفض أو القبول من لدن أولياء أمره، فإنه يجري تنظيم آثار هذه التفاعلات بالنظر لأبنية المعنى العاطفية الموجودة مسبقًا (اللذة/ الألم، الذات/ الآخر). بفعل عملية الشطْر هذه تتوحَّد خبرة الذات حول صور (ذكريات) التفاعلات الإيجابية أو الممتعة، على سبيل المثال: تَداعِي التمثيلات العاطفية لأُمٍ لطيفة، وأبٍ فَكِه، وطفلٍ سعيد، سيدعم تنمية صورة ذاتية متمايزة للطفل باعتباره جزءًا في علاقة ثلاثية.

بالمثل، سيجري فصل الخبرات السلبية عن خبرة الذات (كما في نوبات البكاء، واستجابات الخوف، والألم الحسي)، حيث ما زالت نواة التمثيلات الإيجابية هشة لدرجة يتعذّر معها احتواء تلك الخبرات. ولو حدث ذلك لتسبب في قلق مُبرح، على سبيل المثال كما لو أن الصورة الذاتية السعيدة للطفل تواطأت مع صورة أب يوشك أن يشتط غضبًا. ولو أردنا وصف هذه الأحوال في عبارات لأمكن وصفها بأنها تكتلات للمشاعر على هذا النحو [سيئ/ أب(أنا)/ يؤلم] أو [أم(أنا)/ ذهبَت]. يمكن مقاربة هذا التراجع عن الذات بصعوبة التفاهم مع الأطفال الأكبر سنًا حين يمرون بهذه الحالة - إذ يتعين عليهم استجماع 'ذواتهم' أولاً. لا يعاني الأطفال وحدهم من مشكلة تمييز الذات عن الآخر عندما تشتبك صور الذات والآخر مع أحوال المشاعر السلبية، ذلك أن صعوبة التمييز النفسي بين الصور السلبية للذات والآخر تستمر مدى الحياة. وفي الواقع قد تسلك نفس البالغ حيلة

دفاعية إن عَجِزتْ عن إدارة القلق إدارة متقدمة فترتد إلى أحوال اندماجية بدائية بين الذات والآخر. في مثل أوضاع الاندماج هذه، تصبح صور الذات والآخر مُثُلاً، فتصنع بذلك إحساسًا بالقدرة المطلقة والعظمة الفائقة. تؤسس المرحلة الأخيرة من تداعيات التنمية النفسية لقدرة على التناقض الوجداني تواكب الصفات العاطفية المرتبطة بتمثيلات الذات والآخر؛ ويشير هذا إلى تزامُن وجود عوامل الانجذاب والنفور الإيجابية والسلبية في صورة الذات أو الآخر. تمثل هذه المهمة صعوبة خاصة للنفس النامية لأنها تعني ربط الصور المفرَّقة سابقًا ببعضها البعض دفاعًا عن النواة الهشة للذات.

يتحقق التناقض الوجداني، على سبيل المثال، عندما يُتصور اقتدار ولي الأمر على الرفق والعداوة معًا، أو الضعف والقوة معًا. وفي أثناء عملية بناء الطفل لنمط الخبرة الذاتية الخاص به، تتشبَّث نفسُه تشبثًا ضروريًا بالصور المثالية لأولياء الأمور، ويركَنُ إلى قوة هذه الصور لتكوين صور إيجابية عن نفسه هو. لذا، حين تتهاوى الصور المثالية عن الآخرين في المواجهات المتكررة مع حقائق التفاعلات البشرية، تصبح الذات المثالية الضعيفة أيضًا مهددة بالانهيار، ومتى وقع ذلك حلَّ الاكتئاب. لدينا الآن الأدوات المطلوبة لفهم الأسس العاطفية المتأثرة بالتعويد الثقافي والتكييف الأخلاقي. تترك خبرات الطفل المجتمعة عن تفاعله مع الآخرين صورًا مثالية عن الذات والآخر من شأنها أن تفشل

في التمايز عن بعضها البعض تمايزًا كاملاً. إنها صور مثالية لأنها تُغفِل الأبعاد (’القبيحة‘) النقيضة للذات أو الآخر والمضادة لـ ’الحُسْن‘ الذي تفتقر النفس الناشئة إلى تنظيم ذاتها حوله. يعمل اندماج مثالية الذات مع مثالية الآخر بمثابة الإلزام الثقافي: إن لم أكن صاحب طريقة ما، فلستُ شيئًا على الإطلاق (أو سأشعر بقلق أُفضِّل معه ألا أكون على الإطلاق). ولتقريب الأمر، حين يؤدي المرء الأشياء المفترض أن يؤديها، فإنه بذلك يتفادى أن يصبح ما ينبغي ألّا يصبحه. غالبًا، تعمل الصور المثالية التي تقود سلوكه في هذا الاتجاه قيادة إيجابية بالتآزر مع مجموعات تضم صورًا سلبية مدمجة للذات والآخر وترتبط في الوقت نفسه بنزوات عدوانية غير مقبولة. إن مصدر قوة المثُل هو هذا الارتباط. مرة أخرى، يؤدي انعدام التمايز بين الصور اللّاموَعِيَة للذات والآخر إلى صعوبة انفصال المرء عن سلوكه وتفكُّره في بدائل أخرى للتصرُّف.

باختصار، تتطور تدابير النفس المسؤولة عن تحديد نمط الشخصية بفعل الأنساق البينشخصية[1] المنتظمة التي يستبطنها الطفل في عالم حياته. يمكن أن تسمى هذه ’نماذج التفاعل‘ (Lorenzer 1976). أيًا كانت الحالة، يمكن وصف هذه النماذج باعتبارها مشتملة على قطب فاعل (الذات) وقطب موضوعي (الآخر) ووشيجة عاطفية بينهما (Kernberg

(1) أي الحاصلة بين شخصيات متعددة. [المترجم]

1977). وكما رأينا، يمكن وصف نماذج التفاعل هذه بطريقتين: بقوة أو ضعف تمايز الذات عن الآخر، وكذلك بدرجة التناقض الوجداني المتحقق في أي من صور الذات أو الآخر. كذلك يمكن تحليل نماذج التفاعل من جهة العوامل العاطفية للانجذاب والنفور المرتبطة بأي من القطبين وبالنموذج ككل. بل إن إحدى مهام الطفل الكبرى أثناء نموه إلى البلوغ تقتضي التحرك عبر سلسلة من القراءات للبنية الإيجابية/ السلبية يتمكن بها من تطوير مجال واسع من المشاعر: الشعور بالذنب، والخزي، والسلطة، والشك، والسخرية، والحنين، والاحترام، وهلم جرًا. إن إلقاء نظرة أخرى على قائمة المشاعر هذه ستقنع المرء إقناعًا كبيرًا بأن تحديد الصفات الإيجابية/ السلبية الأولية وكذا تفاصيلها هو مسألة ثقافية تُنجَز عبر مؤسسات التنشئة الاجتماعية في مرحلة الطفولة. بعبارة أخرى، لكل نظام ثقافي طرقه الخاصة لتدريب الأطفال على استشعار وفهم جملة من العواطف التي سيستعملونها للمناورة في العالم الاجتماعي. تُعرِّف كل ثقافة حسن المشاعر وقبحها، والسلوكات المصاحبة لها، بطرق متفاوتة تفاوتًا طفيفًا. ويستقل كل طفل بلمسته الخاصة في استقبال هذه الحزمة، بتأثير الخواص المتفرّدة لكل من تجربته المبكرة، وأولياء أموره، والتغيرات الثقافية المناطقية، والطبقة الاجتماعية، إلى غير ذلك. ثم بناءً على هذه الحزمة، وغالبًا في ردة فعل عليها، يبتدئ الشخص الناشئ عملية طويلة لتجربة الأدوار عبر عمليات التماهي. تقوم التمثيلات

المركزية للذات والآخر بتشكيل المسار الذي تتطور من خلاله الطموحات والمثُل في صلتها بالمواهب والمهارات (Alford 1991). يُنجز هذا في البداية عن طريق اللعب؛ ثم لاحقًا عن طريق المزيد من الجِديّة - أو على الأقل، بعواقب أكثر جدية. إن عملية البحث لا تنتهي، حيث يتطور كل دور من الأدوار إلى دور جديد، وتتغير مع كل دور البنية العاطفية الأساسية التي تكوَّنت في توترات الحياة المبكرة للتكيُّف مع مطالب التوقعات الاجتماعية. وحين يُمتَنع ذلك فإن حدود الأدوار تتمدد أو تُنتهك لتُعتَنق أو تُبتَكر أدوار أخرى جديدة. إن التمييز بين نواة النفس وبين أدوار المرء المعتنقة عبر مسار حياته جوهري للغاية. من شأن هذا التمييز أن ييسّر الأبعاد الرئيسية التي سنسلكها لفحص الدعاوى القاضية بأن الحداثة كان لها وقع بالغ على الشخصية الإنسانية. إن الأمر يسير بما فيه الكفاية لبيان قدرة التحديث على تغيير ما يفعله الناس؛ ولكن سؤالنا يتعلق بالتغيرات التي تقع للأبنية والأنماط النفسية العميقة التي نجلُبها لاحقًا للتأثير فيما نفعله.

فروقات في البنية والنمط

يمتلك الأفراد أبنية وأنماطًا نفسيّة تتجلّى بثبات عبر تفاعلهم مع الآخرين، حتى إنه ليراودنا - في الأوساط غير العلمية - شعورٌ بالتفكر في أنواع الأشخاص أو الشخصيات؛ ونحن نستعمل في لغتنا اليومية أسماء تدل على ذلك، مثل كون امرئ ما خجولاً أو ليّن العريكة أو عدوانيًا

أو مبدعًا أو مندفعًا أو مملّاً أو طموحًا. يمكن تفسير معظم هذه الأنواع بالاستناد إلى تنظيم مُستبطَن للعلاقات بين الأشياء، إلى تمثيلات معينة عن الذات والآخرين تُهيئ الفرد سلفًا لتفسير عوالم الآخرين بطريقة معينة والتصرف باطّراد مقبول في ضوء ذلك التفسير. فعلى سبيل المثال، قد تكون العلاقات التي يتخيلها الشخص العدواني بالموضوع مرتسمة على نحو يصور الآخرين على أنهم منقبضون وغير مهتمين. ما إن كانوا كذلك بالفعل لا يهم كثيرًا. إن تفسيرات الشخص العدواني للآخرين هي التي تقوده إلى تصرفات الاستحواذ والسيطرة. في المقابل، من المرجَّح أن يستجيب الآخرون بطريقة تتسم بالانقباض والرفض فعلاً، وهكذا تستمر العجلة.

من الأمور المضمرة في معظم الألقاب المتاحة لوصف أنماط الأشخاص هذا التقييمُ الاجتماعي المتفاوت بتفاوت السياق. ففي السياقات الرياضية والحربية مثلاً، يحظى الشخص العدواني بتقدير أكبر؛ بينما يحظى في سياقات الصداقة والتعليم بتقدير أقل. لقد دفع علم نفس الشخصية العِلمي بفكرة أن هناك أنماطًا مختلفة من الأشخاص، وأن هذه الاختلافات إما موروثة و/أو مكتسبة في وقت مبكر يجعل مهمة تغييرها صعبة. ليس هناك نمط هو في أصله مستحبًا أكثر من غيره. يعتمد الاستحباب على السياق. إن عملية التقييم الاجتماعي تلِي الواقعة، ورغم أنها تشكِّل السلوك الخارجي - مثلاً، تعليم الأشخاص العدوانيين ضبط عدوانيتهم إن أرادوا الحصول على ما يرغبونه - إلا أنها لا

تغيّر البنية أو النمط كما وصفتهما سابقًا. منطقيًا، تؤول وجهة النظر هذه إلى التأكيد المعاصر على اكتساب المهارات الاجتماعية والإدارة الذاتية للسلوك في حق من ابتُلُوا بنمط مكروه من أنماط الشخصية. تبدو وجهة النظر هذه سمحة ولكنها خاطئة. إن إقدامها على النسبية المتكافئة لا يتحاشى المسائل الأخلاقية والثقافية والنفسية المعقدة فحسب وإنما في الواقع يُخلِي المشهد من المسؤولية الاجتماعية. وكما أصرَّ الشطر الأول من هذا الفصل، يجري هيكلة النفس وتنميطها بالتفاعل مع الآخرين. إن الأبنية والأنماط المؤسَّسة في الطفولة ليست مجرد توليفة من الصفات المفرَّقة تفريقًا عشوائيًا. عوضًا عن ذلك، هي قدرات مختلفة لتمكين العلاقات - للمعايشة العاطفية، وللفهم الذاتي، والثقة، والتعبير البنّاء، وإيصال المشاعر، إلى غير ذلك من القدرات التي تجعل الحميمية، والصداقة، والاهتمام أمورًا ممكنة. زيادة على ذلك تُلامِس هذه القدرات جانب الاستمتاع العام بالحياة وصفات المعنى المتاحة للشخص. بطبيعة الحال، تثمين هذه القدرات إنما هو تثمين اختياري يتحقق عبر الوسط الثقافي التاريخي. لقد كان هناك أزمنة وأمكنة فُضّلَت فيها صفة الوحشية أو الاكتفاء الذاتي الرواقي عوضًا عن غيرها.

إني أصرّح بهمومي الخاصة هنا لأن النماذج المتكاثرة للتطور البشري كانت تدَّعي الخلو من التحيز القيمي وزعمت أن صلاحيتها عابرة للثقافات بينما كانت، في الواقع، وعلى سبيل المثال، تدور حول الغلو الذكوري أو المركزية العرقية.

حين أبين أهمية القدرات المذكورة قريبًا، فإني أسلط الضوء على موضوع يتخلل نموذج النمو الخاص بالعلاقة بين الأشياء وأُهيئ الأساس لجزء من حجتي الرئيسية حول وقع الحداثة على النفس. إن نحن بدأنا بتأكيد صريح على القدرات الـمُمَكّنة للتعلُّق باعتبارها هدفًا رئيسيًا للنمو النفسي، فسيمكن تأسيس فكرة عما هو أقل مرغوبية؛ وكما تشير أدبيات التحليل النفسي، يمكن بسط جملة وافرة من مفردات علم نفس الأمراض (الباثولوجيات) لوصف الأشكال المختلفة لنمو ما هو أقل مرغوبية. ليست هذه الأشكال سوى الأبنية والأنماط المختلفة للنفس.

في المخطط الآتي لأحد نماذج علم نفس الأمراض، سنشير إلى بُعدين أساسيين من أبعاد التنمية النفسية سبق إبرازهما في الشطر الأول من هذا الفصل وهما: تمايز الذات والآخر وسلب المكون المثالي، المكون المسؤول عن إنشاء صور ملتبسة عن الذات والآخر. تستند القدرات الممكِّنة للعلاقة إلى إحراز قدر كاف من النمو عبر كل بعد من تلك الأبعاد. ورغم تشابك العمليتين السابقتين، إلا أنه يمكن تصور استقلال إحداهما عن الأخرى لعزل المشكلات المختصة بأي منهما. يقتضي القدر اللازم من التمايز بين الذات والآخر انفصال تمثلات المرء لذاته، وما يصاحبها من مشاعر، انفصالاً متدرجًا عن تمثلاته للآخرين. في نظرية النمو، يُطلق مصطلح 'الانفصال-التفرّد' ليشير إلى التقدُّم المتحقق في هذا البُعد. وكما جرى التنبيه سابقًا، يمكن تيسير

هذه العملية بالتجارب المتكررة مع أولياء أمور ثقات يفهمون احتياجات الطفل المتغيرة للتنعّم والمساحة. ويمكن عرقلتها بالانفصال المثير للقلق الناجم عن الإهمال أو بالتدخل المفرِط في مساحة الطفل الخاصة. يتكشَّف قصور تمايز الذات عن الآخر بطرق مختلفة. إن اضطرابات الشخصية مثل المتواكل، والمتوهّم، والنرجسي إنما تعكس محاولات المرء لضبط القصور في امتياز ذاته عن الآخر. وفي المستويات الوظيفية الأعلى، يمكن للمشكلات المتعلقة بهذا البُعد من النمو أن تتبدَّى في صعوبات الالتزام، والقابلية للتأثر بضغط الأقران، والكبت الجنسي، والعجز عن البقاء وحيدًا، ومشاعر الخواء، والتأنيب المفرط، والتباهي، وغيرها من الصفات التي ترمز إلى الاستقلال الكاذب أو تهيُّب توكيد الذات.

إن سلب المكون المثالي [المشار إليه سابقًا] عمليةٌ تمكِّن الذات المتلكِّئة أصلاً من اغتفار العيوب المتصورة والآثار المزعجة عند الآخرين أو الذات. قبل نمو هذه القدرة، تميل خبرة الذات إلى الانتظام حول التمثيلات الحسنى التي تُظهر الآخرين بمظهر المحبِّين الكاملين الرائعين. بالركون إلى هذه الصور المثالية عن الآخرين، تحتفظ الذات بإحساس طفولي بالقدرة المطلقة. في أول اَلأمر، يؤدي هذا الإحساس وظيفة مهمة في إدارة القلق والآثار القاهرة التي قد تهدد النواة الهشة للذات. أما لاحقًا، فيصبح هذا الانشطار العاطفي لتمثيلات الذات والآخر بين

كل شيء حسَن وكل شيء سيئ عقبة كَؤودًا أمام امتحان الواقع. إن التقدم لما وراء هذه النقطة صعب لأنه يتطلب استعدادًا للتخلّي عن الصور المثالية للذات والآخر، واغتفار عيوبهما. بل إن ميلاني كلاين (Klein 1935)، نتيجة للخذلان الناجم عن سلب المكون المثالي، لتتحدث عن مرحلة مُسبَبَة عنه تُدعى 'الموقف المغموم'. إن الذين عاشوا في طفولتهم بيئةً لا تُيسّر انتقال النفس إلى المرحلة اللَّامثالية أكثر عرضة لأن يضيقوا ذرعًا بالعيوب، ولأن تجتاحهم نوبات افتتان قصيرة يتلوها رفضٌ للآخرين وحطٌّ من قيمتهم. أيضًا ربما كابدوا إحساسًا بالتظلُّم والاضطهاد، واستدعَوا خيالات متنوعة تُشعِرهم بامتلاك مقاليد عالمهم. (Kroll 1988; Kernberg 1985). إن تمايز الذات والآخر وسلب المكون المثالي ليسا إلا بُعدين رئيسيين من الأبعاد التي تتطور عبرها قدرات تمكين العلاقات. يشير مؤلّفون من أمثال جرينسبان إلى هذه الأبعاد باعتبارها الأصل في تفسير ما بات يُعرف بعلم نفس الأمراض 'الحدّي'. يصف جرينسبان تمايز الذات والآخر بأنه 'تمايز تمثيلي' ويقول في ذلك:

"يُظهِر معظم الأفراد الحدّيين مشكلاتهم الكبرى في مجال التمايز التمثيلي. عادة ليس هناك عجز كامل، وإنما قصور في استقرار تمايز الذات/ اللّاذات. في أوقات التوتُّر، على سبيل المثال، هناك خلط في تمييز مشاعرهم عن مشاعر غيرهم. قد يكون هناك اختلالات في قدرة المرء على ضبط الاندفاع، وربما التبس

> إحساسي بـ 'الأنا' الفاعلة في الآخر التباسًا مؤقتًا باعتباره جزءًا من حالة شعورية مكثفة للحماس، والسخط، والفقدان، أو القلق الحاد الناجم عن الانفصال".
>
> (Greenspan 1989:276)

في عمل جرينسبان، يُفسَّر سلب المكون المثالي بكونه 'تمايزًا لموضوعات عاطفية'، بكونه قدرة مرتبطة في نظره بعلم الأمراض الحدّي:

> "يمكن لبعض الأفراد أن يُظهر درجة عالية من التمايز عندما يتعلق الأمر بالتنافس، والغضب، وتوكيد الذات. فهم مبهرون في العمل، حيث تهيمن هذه المواضيع، ويؤدُّون مهامهم على نحو مثير للإعجاب. إنهم ينافسون الآخرين بفعالية، ويشعرون بأنهم مُنَظَّمُون أثناء حالات التنافس، ولا يجدون صعوبة في هذه الأوقات في الإحساس بهويتهم وهوية الآخرين. ولكن حين يعودون إلى المنزل، ليتعاملوا مع احتياجات الـمُعَالِين، ومع الجنس، واللذة، فربما راودهم إحساس بـ 'فقدان حدودهم الخاصة'. وتتكرر شكوكهم حول ما يفكرون فيه وما يفكر فيه الشخص الآخر، ومن السهل أن يشعروا بالرفض والتأذي. إنهم يدخلون في نوبات غضب انفعالية وهامشية بالنسبة لمشكلات الإعالة والمتعة".
>
> (Greenspan 1989: 277-278)

لقد أبرزتُ الصلة بين مشكلات القصور المتعلقة بالنمو وبين الأمراض النفسية الحدية، لما لهذه الصلة من شأن في تدعيم الحجة المعاصرة والتي مؤداها أن الظروف الاجتماعية في المجتمعات الصناعية، في أواخر القرن العشرين، دأبت على إنتاج الشخصية الحدية سواء في بنيتها أو في نمطها. ترتبط هذه الحجة أيضًا بالتشخيص الأكثر تكررًا والذي يَعُد الثقافة والشخصية الحديثتَين نرجسيتَين - وهي مسألة سنلتفتُ إليها في الفصول اللاحقة. وبما أننا قد تسلَّحنا الآن بمنظور أشد إحكامًا عن النفس، فإني سأعرج مجددًا على هذا الإشكال الشائك: تأسيس الصِّلات بين النظام الاجتماعي الحديث وبين تشكُّل، أو بالأحرى تشوُّه، النفس.

الفصل الخامس

تسلُّط الرغبة

إلى الآن بسطت القول في نطاقين اثنين: أولهما استعمار عالم الحياة المصاحب للتحديث الرأسمالي، وثانيهما تشكُّل النفس في عمليات التنشئة الاجتماعية المبكّرة. فيما يتعلق بالنطاق الأول، جادلت بأن تصور هابرماس للتحديث يتيح معًا المفاهيم الاجتماعية الأساسية والفرضيات المثمرة حول مصادر الأمراض الاجتماعية الحديثة. على نحو أدق، يبيّن هابرماس كيف يقتات التحديث الرأسمالي على العمليات المعرفية الأداتية لعالم الحياة. أما ما يتصل بالنطاق الثاني، فقد وضعتُ لنمو الشخصية نموذجًا متجذّرًا في نظرية التحليل النفسي لعلاقات الأشياء. يقرر هذا النموذج أن تجارب المعنى وقدرات تمكين العلاقات تعتمد كلها على عمليات معقدة للهيكلة النفسية في بواكير الطفولة. والتحدّي الآن هو إيجاد وسيلة مفيدة لحشد هذه الأُطُر النظرية من أجل الإبانة عن أثر التحديث الرأسمالي في تشكُّل النفس. عند مراجعتي لكتاب شنايدر 'العصاب والحضارة' (1975) في الفصل الثاني، بينتُ بعض المآخذ في التحليلات النظرية التي جمعت علم النفس التحليلي بالنظرية

الاجتماعية الماركسية. هناك تنافر ظاهر في مستوى الفرضيات الأساسية من شأنه أن يُفضي إلى التناقض بين أي توليفات يجري اقتراحها (انظر: Robinson 1969؛ Castilla del Pino 1969؛ Litchman 1982؛ Chasseguet-Smirgel and Grunberger 1986؛ Frosh 1987؛ Tolman 1994). على سبيل المثال، يؤكد التحليل النفسي على المصادر الداخلية للدافعية، بينما تنظر الماركسية إلى البنية الاجتماعية في تفسيراتها للسلوك الاجتماعي. تميل المقاربات الماركسية إلى توكيد قدرات الفاعلين للتصرف العقلاني، بينما يعمد التحليل النفسي في المقام الأول إلى توثيق العقبات التي تعترض العقلانية. رغم هذه التحديات النظرية، ما زالت أفكار فرويد وماركس تغذي تفسيرات مستفزة للتجربة المعاصرة، تفسيرات مبنية على توليفات تجمع المنظورين المذكورين (انظر: Brown 1973; Kaës 1980; Kovel 1981; Kodai 1984; Whitebook 1985; Allingham 1987; Alford 1989; Benjamin 1988; Craib 1990; Zizek 1989, 1991; Earnest 1992). سنثير، إن لم نحسم، جملة يسيرة من التحديات الماثلة في مساعٍ كتلك، وذلك في المناقشة الآتية.

الكبتُ في المجتمع المُترَف

لقد تأسست الآفاق الراهنة للفكر بعد التقاء التحليل النفسي بالنظرية الاجتماعية النقدية في ستينات القرن العشرين بواسطة هربرت ماركوزه (1899-1979)، أحد المتعاونين

البارزين مع معهد فرانكفورت للبحوث الاجتماعية (انظر: Jay 1973). ما زال عمله غير مسبوق في أصالته ووضوح تصوراته وسطوة تداعياته. في تطويره للموضوعات التي تناولها فيلهلم رايخ بصورة مبسّطة، يحشد ماركوزه استبصارات التحليل النفسي، والظاهراتية الوجودية، والماركسية الهيجلية لتحليل الأيديولوجيا والشخصية في المجتمعات الصناعية المتقدمة. ورغم أن تحليلات ماركوزه تسبق عمل هابرماس بنحو عقد أو أكثر، إلا أنها ثرية في استبصاراتها النفسية المتصلة باستعمار عالم الحياة. ومع ذلك منظور ماركوزه بحاجة إلى مراجعة. مستنيرًا بإطار عمل هابرماس ونظرية التحليل النفسي لعلاقات الأشياء، سأبيّن كيفية القيام بذلك في ضوء نقد ماركوزه للعقلانية الأداتية. سأجادل أيضًا بأن بعض توكيدات ماركوزه ستُستبقى لتخفيف إفراط هابرماس في اعتبار النزعة المعرفية. إن شطرًا كبيرًا من قوة طرح ماركوزه ناجمٌ عن إحقاقه لمعظم العناصر المثيرة للجدل في نظرية فرويد: فكرة النزعة الطفولية للجنس، تقابل غرائز الحياة والموت، سيادة اللاوعي المكبوت في الحياة النفسية، والتضاد الأساسي بين الفرد والمجتمع. إنه ينتقد النفسانيين الإنسانويين، أمثال إيريك فروم، بسبب توهينهم لأصول فرويد الثورية، مثل فكرته عن الوعي أنه مُسبَبٌ عن البواعث الغريزية، لكي يُظهِروا الطبيعة البشرية في صورة ألطف (انظر: Marcuse 1962, 1970; Jacoby 1975; Elliott 1993).

بالاستناد إلى مبدأ أساسي في مادية ماركس التاريخية، يستحدث ماركوزه منظورًا تاريخيًا في تصوير فرويد للعلاقة الضدية بين رغبات الفرد الغريزية وبين متطلبات المجتمع. في كتابه 'قلق في الحضارة'، جادل فرويد (1930) بأن الصراع بين بواعث الفرد وبين احتياجات المجتمع هو أمر عالمي حتمي. إن كبت البواعث الغريزية يفضي إلى التعاسة والعصاب. ستكون هذه المعاناة هي الثمن المدفوع من أجل الحضارة. في نظر فرويد، التقدم والاستقرار الاجتماعي يتطلّبان على الدوام إرجاءً للإشباع، وإخضاع مبدأ اللذة لمبدأ الواقع. في كتابه 'الحضارة والرغبة'، جادل ماركوزه (1962) مخالفًا فرويد بأن التفسير الأمثل للعصاب والتعاسة اليومية هو اعتبارهما ناجمين عن تطورات تاريخية (قريبة جدًا زمنيًا) معينة. يمثل الكبت 'استبطانًا للتسلُّط' الممارَس من قبل السادة الخارجيين. تاريخيًا، لم يصبح الكبت ضروريًا إلا في مرحلة معينة من مراحل التطور المجتمعي - ذاك المتصل بالتحضُّر والتمدُّن والتحديث والتصنيع حين أصبح الإكراه الخارجي والرقابة البوليسية المفرطة للسلوك البشري غير مُجديين. تعمل القوة الداخلية المنظِّمة للكبت النفسي، والتي فُهمت خطأ بأنها بنية نفسية كلية في فكرة فرويد عن الأنا العليا، بمثابة الوكيل عن السلطة الاجتماعية النهائية (الملك، السيد، الخ). لقد تعاونت الأسرة مع الكنيسة لغرس هذه القوة الضابطة في الأجيال الجديدة باعتبارها وسيلة لاستبقاء السلطة المؤسسية.

وفي متابعة لأطروحة هوركهايمر وأدورنو (1948/ 1982) حول جدل التنوير، شرح ماركوزه كيف هيأ ظهور الذاتية الحديثة (ما تناوله هابرماس تحت وصف تمايز مكون الشخصية في عالم الحياة) المساحة التي أمكن للنفس الداخلية أو الأنا أن تصبح من خلالها موضوعًا للتحكُّم المعرفي الأداتي. بعبارة أخرى، وُضِع الأفراد في موقف يتيح لهم رؤية الخبرة والسلوك الشخصيين على أنهما موضوعان يمكن إخضاعهما للتحكُّم والتخطيط والتنظيم لمصلحة الازدهار الاجتماعي. لقد جرى استبطان المثُل المصاحبة للتنوير، مثل ضبط النفس والتصرف العقلاني، على هيئة صور ذاتية مثالية ابتدأت عملها على المستوى النفسي بلجم السلوك العاطفي الانفعالي المتصل بالبواعث الجنسية والضارة.

يمثل هذا التحرك باتجاه ضبط النفس أحد المعاني الأصيلة لمصطلح 'الحضارة' (Kuzmics 1984)، وعنه صدرت الأنا البرجوازية العليا كما وثقها فرويد بتوسّع كبير. ارتأى ماركوزه (1962، 1964، 1970) أن هذه البنية الأساسية للنفس الحديثة قد تغيرت تغيُّرًا دراماتيكيًا في المجتمعات الغربية الرأسمالية المتقدمة في حقبة ما بعد الحرب. لقد انقلب الحال في هذه المجتمعات انقلابًا مثيرًا للفضول حين قُضِيَ على الشطر الأكبر من مشكلة ندرة المواد. في الماضي، مثَّلت الندرة على الدوام الأساس المادي لانتصار مبدأ الواقع على مبدأ اللذة. لقد تطلَّب البقاء القيام بقدر

معين من العمل، والتخلّي المستمر عن إشباع الغرائز وملذات الحياة الأساسية، أو على الأقل تأجيلها إلى وقت الكِبَر أو الدار الآخرة. لكن ماركوزه تساءَل: ما الذي سيحدث حين تُلبَّى احتياجات البقاء الأساسية في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة عبر المزيد والمزيد من نُظُم الإنتاج الآلي صناعيًا وزراعيًا؟ لماذا يجب على الناس الاستمرار في العمل؟ رغم أن هذه أسئلة ما زالت مبكرة بالنسبة لمعظم سكان الأرض الذين يُكابدون لتلبية حاجاتهم اليومية - زهاء 4 مليار إنسان - إلا أنه من المرجَّح أن تصبح أكثر إلحاحًا مع التصنيع الرأسمالي الذي سيُطوّق العالم تحت رعاية 'النظام العالمي الجديد'.

لقد تقدم ماركوزه بمفهومين اثنين لوصف الوضع النفسي للأفراد في مجتمع مترف. أولهما هو 'فائض الكبت'، ويشير إلى ذلك القدْر من التنكُّر الغريزي الذي يتجاوز حاجة المجتمع للحفاظ على النظام الاجتماعي وتلبية احتياجات البقاء الأساسية. يعكس هذا الكبت المفرط فائض القيمة أو الربح المقدَّم للرأسماليين من قبل العمال الذين يؤدون أعمالاً بأجور أدنى من استحقاقهم. ونتيجة فائض الكبت هذا هو استعداد الناس للعمل أكثر بكثير مما تقتضيه الضرورة في الواقع. إنهم يعملون لتلبية احتياجات زائفة لفَّقَتها الإعلانات لَحماية نظام الإنتاج والنظام الاقتصادي من الانهيار. لربما عاشوا رخاءً ماديًا أعظم بكثير مما وفّرته أي حضارة سابقة لرعاياها، ولكنهم نفسيًا مُستَعْبَدون استعبادًا كبيرًا لدرجة أنهم

لا يملكون إلا القليل من الوقت أو المقدرة الجمالية للاستمتاع بمزايا ’التقدم‘ والنمو الاقتصادي. إن’مبدأ الأداء‘ مفهومٌ آخر ذو صلة هنا؛ وهو مصطلح ماركوزه للإشارة إلى مطالبة عمَّال المجتمع الحديث مطالبةً لاعقلانية دائمة بالإنتاج. في المقابل، كان لدى فرويد مبدأ الواقع الذي أتاح للمرء فرصة التخلّي حين تُلبَّى الاحتياجات الأساسية. أما مبدأ الأداء فينشأ في الرأسمالية المتقدمة لأنه يجب على النظام الاقتصادي أن يثير استهلاكًا وإنتاجًا مُستمرَين. تحت سلطان مبدأ الأداء، حتى أوقات الفراغ والنقاهة تُملأ بـ ’الأعمال‘ (بالانشغال) ويُخصَّص لمنافسة الذات والآخرين، المنافسة بالتقمُّص عبر رياضات المشاهِدِين وسلوك الشراء القهري. والبديل لهذا المجتمع اللاعقلاني، في نظر ماركوزه، هو التطلُّع إلى نظام ’حسّي‘ يمزج العمل باللعب ويكبح غلو الغرب في التطور ريثما يُعاد توزيع الموارد للوفاء باحتياجات سكان الأرض قاطبة. لقد كان متفائلاً بشأن تحقيق هذه الغايات، وفي الواقع ارتأى بعض الأسباب لهذا الأمل.

يتجلَّى تشاؤم ماركوزه في كتابه ’الإنسان ذو البعد الواحد‘ (1964)، حيث اعترف - على سبيل المثال - بأن الجماعات التي كانت مهيأة تاريخيًا لإحداث التغيير الاجتماعي الكبير، من الطبقات العاملة في المجتمعات الغربية الصناعية، قد أصبحت بفعل الرفاه المادي مندمجة في النظام الرأسمالي إلى الحد الذي أفقدهم الإحساس بالحاجة

إلى التغيير. إن وعيهم يعكس واقع النظام الذي أنتجهم كأفراد، فقد أصبح غرضهم من الحياة إرضاء الذات بالاستهلاك المادي. بمعنى من المعاني لم يكن هناك سوى 'بُعد واحد' فيه يَحيَون ويعملون: مجتمع استهلاكي، مُدار بيروقراطيًا، ويُسنِدُ نظامًا عسكريًا صناعيًا مركّبًا ويستندُ إليه. بل يمكن لهذا النموذج الاجتماعي، عند مرحلة معينة في تطوره، أن يُرخِي القيود القديمة على الإشباع الجنسي، كما أظهَرَت ذلك الثورة المدعوة بثورة الجنس في الستينات والسبعينات. شعر ماركوزه أن لهذه الحرية الجنسية قدرة إضافية على تعليق الناس تعليقًا أقوى من سابقه بالنظام الاجتماعي الذي أذِن بأمثال تلك الملذات أول مرة. كذلك ابتكر اصطلاح 'الانفلات القمعي' لوصف انحلال النظام الثقافي الذي اقتضى، في وقت سابق، كبت الرغبة الجنسية وتوجيهها عبر أنشطة اجتماعية محترمة. يُوصَف هذا الانفلات بأنه 'قمعي' لأن تيسير الوصول إلى الإشباع الشهواني من شأنه أن يرفع التحديات عن استقرار النظام. وبهذا يستتب قمع الطبقة العاملة والتي لولا ذلك لسعت إلى إنهاء التفاوت في توزيع الثروة. إن تعاهد الناس بالتغذية الجيدة، وإشباع رغباتهم الجنسية، وفِتنتهم بالملهيات التقنية الفاخرة كل ذلك أدعى لصرفهم عن التمرد على النظام الذي أولاهم تلك العناية. بل إنهم، مع امتعاض لا يُذكر، مستعدون للعمل في وظائف فارغة ومملّة للحفاظ على مكانتهم داخل النظام. ومما يزيد في استعبادهم أن تصوراتهم الرئيسية لما تعنيه

الحياة الطيبة مستمدة في الأصل من أقسام الدعاية والإعلان. هناك ذكريات باهتة لصور غير استهلاكية من القناعة - النزهات غير المتكلفة، واللعب مع الأطفال، وتعلم العزف على آلة، وقراءة كتاب جميل، وتجاذب أطراف الحديث مع الجيران - لكنها لا تصمد أمام بريق وجاذبية وإغراء إعلانات المنتجات الجديدة.

كذلك يشير ماركوزه إلى مفارقة، وهي أن ثورة الجنس التي أطلقها الانفلات القمعي آلت في الواقع إلى اختزال الجنس في ممارسات منصبَّة على الأعضاء التناسلية، لتعكس بذلك عمليات الإنتاج القائمة في العمل. تستحق هذه النقطة المزيد من الاهتمام. قد يستغرب البعض من ماركوزه إقدامه على نقد نظام اجتماعي ناجح كهذا، فالمؤكد أن رعاياه لا يتبرَّمون إلا قليلاً. سيكون رد ماركوزه، دون أن يُغفِل ذكر حقيقة ساطعة وهي أن هذه الوفرة إنما تحققت واستتبَّت في جلّها على حساب شعوب الدول النامية - عبر الاستعمار، واستغلال الثروات الطبيعية، والعمالة الرخيصة، والتسلُّط الثقافي، وهلم جرًا - أقول سيكون رده أن الواجب مقابلة تكوين الفرد النفسي في المجتمع الاستهلاكي بالمُثل القائمة آنذاك، ومنها مثُل التنوير الإنسانوية. لقد رسمت تلك المثُل فردًا متأملاً في ذاته، واعيًا اجتماعيًا، ومنخرطًا انخراطًا ذا مغزى في مجتمع ديمقراطي بالكامل. أما 'أفراد الحشد' الحديثون، كما وصفهم ماركوزه، فأشبه بالعاجزين عن إطلاق أحكام قيمية مستقلة. إن خياراتهم مسبَّبة تلقائيًا عن

'أنا' لا تفعل أكثر من محاكاة الواقع الذي اختَطّه المجتمع الاستهلاكي. تسعى هذه الأنا الهزيلة سعيًا دؤوبًا للعثور على توكيدات ضامنة لقيمتها. فإذا ما ابتُلي أحد الأشخاص في تقديره لذاته ابتلاءً يسيرًا فإنه يعلم على الفور ما يجب عليه فعله: اشتر شيئًا! فإن شراء الأشياء يُسرِّي عنك! تناول شيئًا حلوًا وشهيًا! اشرب شيئًا! ابتع شرابًا! عليك بالنشوة! ضاجع النساء! شاهد فيلمًا إباحيًا...لا تجلب هذه التدابير سوى راحة مؤقتة - إن حققت أي رضا أصلاً - وعاقبة ذلك سقوط المجتمع برمته في دورة استهلاكية إنتاجية خبيثة تتلاعب بالأمزجة، تدار في المجمل إدارة مقصودة، ومُتهكِّمة ربما، من قِبل جُباة الأرباح عبر أحدث التقنيات البحثية في الإعلان والتسويق.

في مثل هذه البيئة الاجتماعية، لا عجب أنْ تطورت في العقود القليلة الماضية جملة من المتلازمات النفسية الكبرى حول مظاهر الأكل والإدمان بالإضافة إلى التسوق والاختلاس القهريين. لهذه الأسباب، أبدى ماركوزه تشاؤمه بشأن التغيير الاجتماعي الذي يمكن أن تنجزه الطبقات العاملة أو الوسطى في مجتمع استهلاكي. لقد أدرك رغم ذلك الجماعات القادرة التي لم تذُب بعد ذوبانًا كاملاً في النظام. أثناء تقييمه لأوضاع الولايات المتحدة إبّان الستينات، رجّح ماركوزه أن الطلبة والأقليات العرقية هم الفئات الأقدر على صناعة ثقافة مضادة نظرًا لتهميشها أو إقصائها من فضاء السلطة الاقتصادية والسياسية (Marcuse 1969). فوق ذلك،

هذه الجماعات لم ترضخ بعد لسحر النظام. أما عالميًا، فقد رأى ماركوزه أن أمم العالم الثالث قد تتمكن من العثور على طُرق تُجنّبها الذوبان في أي من الحالتين، الاشتراكية أو الرأسمالية المؤسسية. لكن مع الاضطراب الفوضوي المعاصر لحركات حقوق الطلاب والأقليات، والتجارب المؤلمة لبعض أمم العالم الثالث - مثل نيكاراجوا - والتي حاولَتْ العثور على طريق ثالث، سيبدو تشاؤم ماركوزه مُوغلاً في التفاؤل.

مسوغات المقاومة

لماركوزه تنظيرات نفسية ماتعة، وبعضُ أكثرها إمتاعًا تناول المسلك الذي ينتهجه الأفراد للإبقاء على جذوة اهتمامهم بمقاومة النظام أحادي البُعد، بعد أن كانوا قاب قوسين أو أدنى من الإذعان لاستغلاله. في هذا الموضع تحديدًا يمكن الإقدام على إعادة قراءة ماركوزه في ضوء طرح هابرماس ونظرية علاقات الأشياء. في البدء ينبه ماركوزه على أن الذاكرة تحتفظ بصور الحرية والإشباع الكامل التي مرت بالمرء في بداية حياته. يطابق هذا التوصيف النماذج التفاعلية الأساسية التي يستبطنُها المرء، والتي تتسم بالتبادل أو التقايض بين الذات والآخر، وربما اشتملت في وقت واحد على الصور المثالية المدموجة والصور المتمايزة الأقل مثالية للذات والآخر. تمثل هذه التراكيب النفسية الأساس العاطفي لأشكال الحرية والسعادة الحقيقية، وتقف على النقيض مما

يصادفه الأفراد من كدح روتيني وإشباع زائف في حياة البالغين اليومية. ومن ثم فإن مقاومة النظام ذي البعد الواحد قد تستمد زخمها من إحساس بأن الوعود الرئيسية في الحياة قد تعرّضت للخيانة. وفي عملية ذات صلة، تلِج الصور المتشكّلة بإهمال أو إقصاء مبدأ اللذة إلى الوعي المضطهد عبر نفق الخيالات وأحلام اليقظة: "إن اللاوعي، الذي هو أعمق وأقدم طبقة في شخصية الذهن، هو الدافع للإشباع المتكامل، والمتمثل في ارتفاع الحاجة وغياب الكبت" (Marcuse 1962:17).

لقد افترض ماركوزه أن 'غرائز الحياة' ستغلب 'غرائز الهلاك' في المجتمع الأقل قمعًا نفسيًا واجتماعيًا. إن مبدأ الأداء يصنع شروط هلاكه الخاص. أما غرائز الحياة فتولّد صورًا متخيلة لعالَم مثالي، كتلك المعبر عنها في أعمال الفن الأصيلة (Marcuse 1978). تطرح هذه الصور مقولات مؤاتية لبيئة جمالية طبيعية إغرائية ولاندماج التقنية بالفن. لعلنا بدأنا نرى شيئًا من آمال ماركيوز في بعض البرامج التي تقودها الحركة البيئية. وعلى أية حال، من بين كبار المنظرين الاجتماعيين في القرن العشرين، يظل ماركوزه أبرز من لمح، في طي مفارقة جدلية أخرى، أن الطبيعة نفسها - فضاء الواقع الخارجي الذي أخضعه الإنسان لسيطرة وحشية عبر مَجرى التاريخ - سوف تغدو مصدر الإلهام الأخير لتحرر البشرية بعد أن يكون نير الاستعباد في مؤسساتهم الحديثة قد بلغ مبلغًا فاحشًا. يا لها من مفارقة أن أصبح التعرُّف على

فساد الطبيعة الخارجية أيسر من ملاحظة تسلُّط طبيعة الإنسان الداخلية. نرى مجددًا في عمل ماركوزه الدور الأساسي الذي تؤديه العمليات الرمزية والثقافية في تقرير جودة حياة الفرد. فإشارته إلى أُحادية البُعد على مستوى الثقافة والمجتمع والشخصية يمكن فهمها في الخطاب الهابرماسي باعتبارها ناجمة عن استعمار عالم الحياة من قبل العقلانية المعرفية الأداتية. ينشب عن هذه التسوية إخفاق واسع في إقامة فعل تواصلي يستند إلى الخلفية الرمزية لعالم الحياة. في المكون الشخصي لعالم الحياة، يُترك الأفرادُ وشأنهم لبناء هوياتهم على الأشكال التشييئية لتأويل الذات، وتعوزهم المقدرة على الانخراط في ضروب التواصل البينذاتي التي يعتبرها هابرماس أصل المشاركة المفعمة بالمعنى في نظام اجتماعي ديمقراطي.

يولي ماركوزه اهتمامًا خاصًا بدور الدوافع الغريزية في البعث على المقاومة، وهي المسألة التي تخلَّى بسببها الكثير عن تبني منظوره. يجادل البعض عمومًا بأن أي حديث عن الدوافع يقتضي افتراض طبيعة بشرية ثابتة، وهو صنيع يؤول مباشرة إلى تبني مواقف محافظة، مثل القول بأن الدفع باتجاه المساواة والسلام إجراء فارغ ما دام البشر مجبولون على الأنانية والتنافس. أما بالنسبة لماركوزه، "فمهما كانت أشكال القمع الغالبة في مجتمع ما، فإن الفضاء الغريزي يشير على الدوام إلى نواة شخصية بديلة للذات، قابعة أبدًا في اللاوعي". (Elliott 1993:507-508). لن أدلي بدلوي في

هذه المسألة، ولكن حسبي أن أذكر أن التأويلات المتأخرة لمفهوم فرويد عن الدوافع اللَّاموَعِية، لا سيما غريزة الموت، تؤكد دورها في تدعيم العمليات التخيلية الرمزية (Boothby 1991; Elliott 1992). والفرق بين منظور ماركوزه وهذه التحليلات هو أن ماركوزه لم ينزع إلى التفرقة بين الغرائز البيولوجية وبين مشتقاتها من البواعث في النفس. يُنظَر إلى الغرائز باعتبارها ثابتة وعالمية أما مشتقاتها النفسية فموضع للتدفُّق والتحولات الرمزية. إن مساواة ماركوزه بين الغرائز ومشتقاتها دفعته إلى اعتناق موقف حتمي لا داعي له تجاه الطبيعة البشرية. وكما ذُكِر في موضع سابق، شدَّد ماركوزه على أهمية التجربة الفنية الحسية باعتبارها وسيلة لمقارعة الاتجاهات المعززة لتشيئة الذات. إن هذا يعني، مثلما كان يؤمِّل ماركوزه، أن إقامة العقلانية العفوية الجمالية التعبيرية على أساس الدوافع الجنسية سوف يُضعف عملية التشيُّؤ المدارة من قبل النظام.

ربما كان هابرماس سيُنبّه ماركوزه، كما فعل في نقده لأدورنو، على اعتبار الموازنة التي تؤمّنها العقلانية الأخلاقية العملية، لا سيما قدرتها على ترسيخ التحديات التي تواجه النظام الاجتماعي في القواعد المشتركة بين سائر أعضاء المجتمع، والتي سبق تضمين معظمها في القانون الرسمي أو لوائح حقوق الإنسان (Habermas 1984). أيضًا لربما جادل هابرماس بأن ماركوزه قد بالغ في تقدير نطاق استعمار عالم الحياة من قِبَل النظام. بصرف معظم انتباهه إلى عمليات

الإنتاج الثقافي والإدارة الاجتماعية وهي تفعل فعلها في أساليب حياة البالغين، أغفل ماركوزه مساحة واحدة على الأقل من المساحات التي ظلت فيها إعادة إنتاج عالم الحياة إنتاجًا رمزيًا بمنأى عن التمزق الكلي. سأناقش هذا الإغفال في القسم التالي.

الأسرة باعتبارها فاعلاً مؤسسيًا

تُعزى إحدى السقطات الكبيرة في تحليل ماركوزه للعواقب النفسية للتحديث الرأسمالي إلى قصور الاعتناء بعمليات التنشئة الاجتماعية التي تُنتج أنماط الشخصية التي ينتقدها. إنه يتحدث عن تجارب البالغين مع عامل أحادية البُعد كما لو كان كافيًا لإنتاج شخصيات أحادية البعد. بهذا الاعتبار يُشبه عمله مقاربة انكلز الاجتماعية النفسية (1983)، أو السوسيولوجيا الظاهراتية لبيرغر[1]، بيرغر[2]، وكيلنر (1974)، من جهة أنه يُنبّه على عمليات موازية في المستويات النفسية والاجتماعية ولا يؤسس للآليات أو الوسائط التي قد تنجم عنها تلك التحولات النفسية الهامة. مثلاً، رأينا في الفصل الثاني أن بيرغر، بيرغر، وكيلنر افترضوا أن الحياة في المنظمات البيروقراطية تحفّز أشكالاً بيروقراطية للوعي تنتقل بدورها إلى فضاءات الحياة الأخرى

(1) بيتر، عالم اجتماع معروف. [المترجم].
(2) بريجيت، زوج بيتر، وكانت أيضًا عالمة اجتماع. [المترجم].

مثل التخطيط للعلاقات الحميمية. وفي حين أنه قد يصح أن الناس يشرعون في تنظيم حيواتهم بطرق تُشَاكِل الطرق التي يعالجون بها شؤون المكاتب، إلا أن المرء لا يستطيع أن يفترض أن هذا التغيرُّ في بنية الشخصية أو نمطها هو من جراء الحياة في المؤسسات الحديثة. ويتفق المحلل النفسي كيرنبيرغ مع الموقف القاضي بأن التغير الثقافي والاجتماعي الأكبر لا ينتهض، من ذاته وبذاته، لتغيير أبنية الشخصية. ويجادل أنه لكي تقع هذه التغيرات فلابد أيضًا أن يكون هناك تغيرات كبيرة في الطرق التي تتبعها الأُسَر لتربية الأطفال منذ نعومة أظفارهم (Kernberg 1975: 223). فعلى الرغم من جاذبية التشخيص الوصفي الذي أدلى به ماركوزه، إلا أنه لا يساعدنا كثيرًا في تقرير ما إن كان التحديث الرأسمالي مرتبطًا ارتباطًا سببيًا فعليًا بالأمراض النفسية التي وصفها. إن هذه ثغرة تنظيرية مألوفة.

يقترح طومسون (1989) أن غلط كثير من الدارسين في موضوع التغير الاجتماعي مرده - ببساطة - إلى إعادة تنظيم المفاهيم 'في فراغ' لا يكاد يمت بصلة للخبرة الحقيقية للفاعلين الحديثين أو أنهم لا يولُون اهتمامًا للعمليات التي تتوسط علاقة المجتمع بالنفس. مع ذلك، تكَشَّفَ لنا باستمرار في البحث الحالي أن العثور على مسلك رصين يتجاوز التخمين أشبه بالمتعذّر. هناك دارسون متأثرون بماركس وفرويد تمكنوا من العناية بآليات تشكُّل الشخصية في سياق رأسمالي، لا سيما دور الأسرة باعتبارها أحد وكلاء

الاقتصاد السياسي. لكن المؤسف أن تحليلاتهم قاصرة لأسباب أخرى. في الفصل الثاني، أشرنا إلى انحباس تحليل شنايدر في ولعه بالمفاهيم الفرويدية التقليدية. أما عمل فيلهلم رايخ المبكِّر والمبتكَر فقد كان مُمحَّصًا للمفاهيم التقليدية للماركسية والتحليل النفسي، وآل به الأمر إلى مادية مُختَزلَة. قطعًا كان إيريك فروم ممن عزا أهمية كبرى لدور الأسرة في التنشئة الاجتماعية، لكنه استهان بقدرة المؤسسات الرأسمالية على تشكيل السلوك بعيدًا عن حاجاتنا الوجودية للعلاقة، والتسامي، والتجذر، والهوية، وعن إطار يدبّر توجُّهنا وإخلاصنا (Fromm 1947, 1955). وأخيرًا هناك العمل التجريبي المبتكر في 'الشخصية التسلُّطية' (Adorno *et al.* 1950) والذي أسس لعلاقات مهمة بين علم نفس الأمراض والمكانة الطبقية للأسرة، ولكن، نظرًا للقيود المضروبة على الحرية الأكاديمية آنذاك، أعرض المؤلفون عن البوح بنقدهم لمجتمع الطبقة الرأسمالية.

عوضًا عن التوسع في نقد هؤلاء المؤلفين، آثرتُ الاستفاضة فيما أحسب أنها إحدى أعظم المحاولات إثارة للاهتمام في تحليل وقْع التحديث الرأسمالي على التنشئة الاجتماعية. يضرب هذا المنظور بجذوره في أعمال أدورنو وماركوزه، وله أهمية خاصة لأنه يبدأ بتفسير أثر تحول البنية الأسرية إلى النظام الاجتماعي الذي تسارع مؤخرًا ليصبح عرفًا عالميًا، وأعني الرأسمالية المؤسسية. ربما استبان لبعض القراء في البدء أن الكتاب سيُولي جُل اهتمامه لوقْع التحديث

على العمليات المبكرة للتنشئة الاجتماعية، لا سيما عند الأُسر، لكنه سيتناول المدارس أيضًا وسائر المؤسسات المشاركة في هذه التنشئة. لقد تحاشيت التبكير بمقدمة عن سياق الأسرة لأن التوجه المهيمن في علم النفس يميل لتحليل وظيفة الأسَر استقلالاً عن السياقات الاجتماعية والتاريخية. على سبيل المثال، جرت العادة في دراسات نمو الطفل أن تُتخَذ الأسرة النووية معيارًا أو مثالاً، في حين أنها ظاهرة جديدة نسبيًا في التاريخ البشري، ويبدو أن طابعها النموذجي في تراجع متزايد مع أفول القرن العشرين. مع ذلك تحتفظ الأسرة بقدر من الاستقلال الذاتي بعيدًا عن التشكيل المباشر الذي تمارسه العمليات الاجتماعية-التاريخية، لا سيما طرق قيام الأسرة بوظائفها باعتبارها وكيلاً فاعلاً في التنشئة الاجتماعية، ولهذا السبب بمفرده يحتاج المرء إلى فكرة عامة عن كيفية تأثُّر الأسر بالتحديث، وما إن كان يمكن ربط هذه التغيرات بتولُّد أنماط أو أبنية مختلفة للشخصية. تعد مسألة تقصي آثار التغير في الحياة الأسرية قضية شائكة. في كتابه 'النظرية النقدية للأسرة'، يبين بوستر علة ذلك:

"لعل بنية الأسرة معتمدة على مستويات أخرى للمجتمع (الدولة أو الاقتصاد) لدرجة امتناع فهم التغيرات الواقعة لبنيتها بالنظر لأوجه حياة الأسرة فحسب. لعل بنية الأسرة محددة كليًا عبر الاقتصاد أو السياسة. رغم هذا، هناك أسباب نظرية مهمة للتشكيك في هذا الاستنتاج. فكما أن الأشكال السياسية لا تنبثق بالتزامن مع

الأشكال الاقتصادية، فكذلك أشكال الأسرة ليست متزامنة بالكامل مع مستويات المجتمع الأخرى. فمثلاً، الرأسمالية الصناعية والديمقراطية التمثيلية لا يظهران مع أشكال الأسرة الحديثة في الوقت نفسه. وعليه فإن الأسرة تمتاز بقدر من الاستقلال الذاتي عن الدولة والاقتصاد".

(Poster 1978: 141)

يُصعِّبُ هذا الاستقلال الذاتي للأسرة ربطَ التغير الاجتماعي بالتغيرات الحاصلة في بنية الأسرة. فبسبب التأخر الزمني، والاختلافات بين المناطق والثقافات الفرعية، وجملة كبيرة أخرى من المتغيرات، لا يمكن للمرء أن يتيقن من هوية المكون الاجتماعي الآخذ في التجلّي على مستوى الأسرة. على سبيل المثال، بيَّنَتْ الدراسات التجريبية التي أجراها الحاج (Al-Haj 1988) أن آثار التحديث تلتبس بالمتغيرات الثقافية والاجتماع-سكّانية. أما دراسات ستيورات وهيلي (1989) فكشفت عن آثار جمعية مهمة في عمليات التغير الاجتماعي. ومن ثم فإن ربط التغير الاجتماعي بآثار نفسية معينة ناجمة عن توسُّط الأسرة سيُمثل تحديًا خاصًا. مع هذه المصاعب التحليلية، أيمكن التفوه بشيء صائب حول وقْع التحديث على الأسرة؟ إن الأمر جدير بالمحاولة في سياق البحث الحالي؛ ذلك أن الواقع بالضبط - كما يجادل بوستر - هو أن الأسرة تؤدي وظيفتها الرئيسية باعتبارها وكيلاً للتنشئة الاجتماعية عبر تأثيرها في بنية النفس والتطور المبكر للهوية:

> "لكي تُطور مقولات للبنية الأسرية من شأنها أن تفسّر مجالاً متنوعًا من المعرِّفات الاجتماعية إضافة إلى تماسك تجربة الأسرة وفرادتها، يتعين على نظرية الأسرة اللجوء إلى المستوى النفسي، وتطوير مقولات تأذن بفهم أبنية الأسرة المتشعبة تشعبًا كبيرًا وفقًا لأنماطها العاطفية. إن الأسرة إذن هي السياق الذي تُشَكّل فيه بنية النفس وتكتسب الخبرة سماتها بفعل الأنماط العاطفية".
>
> (Poster 1978:143)

سأبين أن هذه المهمة أشق مما تبدو عليه، ولكن لا بد من خوضها للكشف عن معضلة أهم أمام هذا النوع من التحليل. أولاً، يمكننا تبني إطارًا مفيدًا عامًا يمسُّ الحالة الاجتماعية للأسرة وذلك في عمل لوك المثير للاهتمام: 'شاشات السلطة' (1989). يستند تحليل لوك إلى عمل لاش (Lasch 1977)، وزاريتسكي (Zaretsky 1976) وبودريار (Baudrillard 1981) في وصفه للتغيرات الحاصلة في وظيفة الأسرة والمرتبطة بالتحول من الرأسمالية الريادية إلى الرأسمالية المؤسسية في أوروبا وأمريكا الشمالية. وكما رأينا في الفصل الثالث، أدّت الرأسمالية الريادية إلى انتشار أنظمة الإنتاج المعقلن والمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية ذات العلاقة في مناطق جغرافية ما زالت تهيمن عليها التنظيمات الإقطاعية. شيئًا فشيئًا جرى إحلال إنتاج السلع للمبادلة محل الإنتاج المقصود للانتفاع المحلي. لقد كان لهذا التغير آثار تعدّت نطاق السوق. يلخص لوك هذه التطورات فيما يلي:

"لما شرَعَ هذا المنطقُ التسليعي القائم على المبادلة، والمتولّد من مكان العمل، في اختراق مساحات العيش الخاصة، غزَت المدينة الريف، وهيمن السوق على المزرعة، وتسيَّد العاملُ العقلاني العاملَ اليدوي، واستعمرَتْ المراكزُ الرأسمالية الأطرافَ ما قبل الرأسمالية. مع تقدُّم هذه العملية، تشكَّل نظام الأسرة البرجوازية لحماية أعضائها من الدمار الذي جلبته علاقات التبادل السلعي. ما حصل بالتحديد هو تخليص النساء والأطفال من الأنشطة الاقتصادية المنتجة ونقل المزيد منهم إلى فضاء إعادة إنتاج محلّي يوفّر الملاذ العاطفي لأهل المنزل ويحفظه عليهم".

(Luke 1989:102)

لقد أزاحت البنية الأسرية البرجوازية الجديدة، والمعروفة أيضًا باسم الأسرة النووية، أنظمة الأسرة الممتدة بمختلف أشكالها، وعززت نمو شخصية ذاتية الاعتماد ومتوجهة للمستقبل، شخصية تلائم ثقافة النظام الرأسمالي الريادي. ولأجل مراكمة رأس المال واستبقاء أنفسها للإنتاج، عمدت الأسر البرجوازية إلى تطوير طقوس اجتماعية جديدة لضبط الذات، وإرجاء الإشباع، والتضحية المادية. فلا سبيل لتلبية الحاجات النفسية والجسدية والعاطفية إلا داخل خصوصية المنزل وتحت قواعد تهذيبية صارمة، ولكن ضمن حدود لا تُضعف إنتاجية المرء أكثر مما ينبغي. إن إنشاء المرء لأعماله، وتكوينه لمهنته، أو حيازته لعقاره، كل ذلك اقتضى توفيرًا منضبطًا، وأما الأسرة القائمة على العناية بالطفل فقد

حولته إلى 'فرصة واعدة' للسوق، وهو سوق وُضعت معالمه كما ينبغي، واستُثمر بعناية، رجاء أن يصبح الطفل مُنتِجًا أيضًا. (Luke 1989: 104). لعلنا نشير في هذا السيناريو إلى أن تجربة الأسرة البرجوازية كانت مخترقة على الدوام من قبل تناقضات النظام الاقتصادي الرأسمالي. فمع الأتمتة انحطت قيمة الصنائع اليدوية. أما مشاغل النساء المنزلية وإقبالهن العاطفي على الأطفال، فقد أصبح كل ذلك وفي وقت واحد مثاليًا ومحتقرًا. في خصوصية المنزل، حُجِب التوحش الأبوي والإحباط الجنسي عن الأنظار، بينما واصل الإعلام الجماهيري الناشئ دعايته الترويجية لنموذج الأسرة. في غضون ذلك، كانت الأحوال البائسة للطبقات الجديدة العاملة في الحضر تتحسن ببطء شديد. يمكن تفسير معظم هذه التغيرات وفقًا لاصطلاح هابرماس المتعلّق بانفكاك النظام عن عالم الحياة.

مع حلول أواخر القرن التاسع عشر، شارفت حقبة التوسع الرأسمالي الريادي على الانتهاء في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية. لقد بلغت بعض الأمور منتهاها. لقد قسَّمت الأمم الصناعية العالَم ما قبل الرأسمالي إلى امبراطوريات استعمارية، فوفَّرت هذه الأخيرة المواد الخام ولكنها لم تصبح بعدُ أسواقًا رحبة للمنتجات الصناعية. وهكذا حلَّت 'الإدارة الرأسمالية المكثفة' شيئًا فشيئًا محل التوسع الرأسمالي 'الممتد' (Luke 1989: 107). لقد أكَّدت الاستراتيجية الجديدة على تطوير الأسواق الداخلية والتلاعب

بالطلب من خلال بسط المزيد من العقلانية الأداتية على عمليات السوق والدولة. لقد بدأ عهد الرأسمالية المؤسسية:

> "بحشد الأبحاث العلمية لتدبير إدارة الإنتاج الصناعي وتوجيهه تقنيًا، تمكّن الرياديون ببطء من حشد أسهمهم السوقية وممتلكاتهم الرأسمالية بتنظيمها تنظيمًا نخبويًا احتكاريًا في تكتلات رأسمالية ضخمة قادرة على درء قوى السوق من خلال نظام إنتاج مجهز. بتأكيدها الجديد على التنظيم، وصنعة الاستهلاك، وإدارة جانب 'الطلب' في الصناعة، قدّمت 'الإدارة الرأسمالية المكثفة' نفسها باعتبارها السبيل الأكثر عقلانية للخروج من المتاهة المعقدة التي أوجدتها قيود رأس المال الريادي.
>
> **(Luke 1989: 107)**

قد يبدو للبعض أن التحول من الرأسمالية الريادية إلى المؤسسية بعيدٌ غاية البعد عن العمليات التي قد تطال الأسرة، ولكن كما ينبه لوك، مثّلت الأسرة الصف الخلفي التالي الذي يجب استعماره وإخضاعه للعقلانية الأداتية تحقيقًا لمصلحة مراكمة رأس المال.

تراجُع الأب البرجوازي

بأخذ هذا المنظور التاريخي في الاعتبار، يمكن للمرء أن ينعم النظر في هذا الانتقال من الرأسمالية الريادية إلى المؤسسية وكيفية تأثيره في عمليات التنشئة الاجتماعية. يجد

المرء عند هابرماس وماركوزه إشارات إلى تحول تدريجي من تطور أخلاقي ذاتي داخل الأسرة إلى توسّط مباشر للقيم والمثل الشخصية التي أملَتها ضرورات النظام الاجتماعي. كلا المؤلفين يُعولان على الدراسات المبكرة التي أجراها عضوا مدرسة فرانكفورت هوركاهايمر وأدورنو على الأسر الألمانية (معهد البحوث الاجتماعية 1936؛ وانظر: Jay 1973؛ Held 1980). لقد تتبع هذان الأخيران التحول المذكور للتو، من الاستقلال الذاتي الشخصي إلى الوقوع تحت تلاعب النظام، ومنه إلى التغيرات الاجتماعية التي حاقت بحياة الأسرة. لتنشئة الأطفال اجتماعيًا، اعتمدَت إعادة إنتاج مؤسسات وثقافة المجتمع الليبرالي على سلطة وفاعلية الآباء البرجوازيين في عهد الرأسمالية الريادية. في هذه الأسرة النووية البرجوازية المنمذجة نمذجة مثالية، جرَّب الطفل حب الأم الناعم وانضباط الأب الحازم، هذا الأب الذي اختط لنفسه موقعًا خاصًا في العالم أهَّله لأن يكون أفضل من يُلقّن الطفل القيم والسلوكات الملائمة. كان سيقتضي عالم الحياة الذي أمَّلَ توريثه افتراضات تقليدية منبعها الأيديولوجيا الدينية والسياسية بالإضافة إلى عناصر عقلانية نقدية من النوع الذي تطور في المجالات العلمية والتقنية. بالنسبة للأب البرجوازي، المعاني الثقافية، والهوية الشخصية، والتضامن الاجتماعي كل ذلك ظل مصونًا بصورة معقولة. من جانب آخر، أثارت التفاعلات مع الأب البرجوازي مختلف أشكال عقدة أوديب التي صنَّفها فرويد، وكان الحل لإنهاء هذه

العقدة (بواسطة الذكور) هو التماهي مع الأب واستبطان قيمه الخاصة به. لاحقًا، يمكن للطفل أن يخوض العالم محمَّلاً بالقيم والمثل التي سبق أن تشكّلت في مجال منزلي مستقل استقلالاً ذاتيًا نسبيًا. وإذا ما خرج البالغُ الفتي إلى العالم فألفاه خلوًا من هذه المثُل، فإن استمرار تمرده الأوديبي مقرونًا ببحثه التائه عن توحّد مفقود بالأم سيُشعلان معًا فتيل نقد المؤسسات الاجتماعية والخروج عليها، إن اقتضى الأمر، لإحداث التحولات الاجتماعية اللازمة (Held 1980).

لقد اصطدم هذا التنظيم بإشكال، وفقًا لأدورنو وماركوزه، وذلك حين استهانت تناقضات التطور الرأسمالي في أوروبا بالاستقلال الذاتي للآباء البرجوازيين في مطلع القرن العشرين. فعوضًا عن صون فخرهم بكونهم مواطنين عموميين ورجال أعمال وأرباب منازل، وجدوا أنفسهم مع أبنائهم في تراجع مستمر إلى مزيد من التبعية لدول رفاه بيروقراطية في مصاف الخدم المدنيين وعمّال المصانع أو العاطلين عن العمل. لقد أدى هذا إلى تراجع سلطتهم في المنزل أيضًا، حتى إن أدورنو (1951/ 1982) تتبَّع الجذور النفسية للفاشية وعزاها إلى هذا التراجع: احتاج الأب المنهك إلى شخصية الأب الجبار لتعزيز مكانته الذاتية التي دبَّ فيها الوهن.

وفقًا لنظرية تراجع الأب هذه، لم تكن العواقب التي طالت عملية التنشئة الاجتماعية أقل خطورة. لقد وقفت قيم الأب حصنًا منيعًا وحاجز ترشيح أمام السلطة المتعاظمة

للإعلام الجماهيري، ولكن مع غياب الشخصية الرمزية القوية للأب في الحياة المبكرة للطفل، اخترقت القيم الجديدة 'للمجتمع البيروقراطي المستغَل استهلاكيًا' (Brown 1973) فضاء المنزل بمساعدة التقنيات الجديدة مثل المذياع وغيره من وسائل الدعاية الجماهيرية. لقد أصبح التشكل المبكر للشخصية أقل تأثرًا بتبدلات عقدة أوديب وأكثر عرضة للتأثر بما يُبَث للاستهلاك العام. بلغة هابرماس، ازداد خضوع مكون الشخصية في عالم الحياة وعمليات التنشئة الاجتماعية المتعلقة بإعادة إنتاجه لمنطق الوسائل والغايات الذي امتازت به العقلانية الأداتية، وقد ترتب على ذلك إزاحة أنماط التواصل التي كانت ستتشكل بموجبها مفاهيمُ أخرى بديلة للحياة الطيبة. على مستوى علاقات الأشياء، كان سينعكسُ ذلك في التصورات التشييئية الجامدة للذات في علاقتها بالآخرين، بالإضافة إلى عجز مُصاحِب عن تقبُّل تناقضات وتعقيدات الأحوال العاطفية - وهو نمطٌ لا يبعُد عما يُعرف بالشخصية المتسلّطة. إلى جانب صلته المحدودة بما نحن فيه، هناك أسباب عدة لاختلال هذا المثال المثير عن كيفية دراسة المرء لحراك الأسرة المعاصرة. أُولَى هذه الأسباب استبعاد أن يكون التأديب السلطوي ضروريًا لتأسيس التأمل الذاتي النقدي وتكوين ملكة الحكم المستقل (Benjamin 1977). بل إن أدورنو ورفاقه (1950) يربطون التأديب القاسي بالتصلُّب الإدراكي، والجور، والتوجهات المعادية للديمقراطية. ثاني هذه الأسباب هو عناية التحليل السابق

بالسلوك المعلَن للوالدين وإهماله لأبعاده الرمزية. وكما ينبه إليوت:

"إن تداعي المكانة الاجتماعية لـ 'الأب الحقيقي'، في نظر ماركوزه وأدورنو، سببٌ حتمي لانحلال الضمير الأخلاقي' والاستقلال الفردي في النظام الاجتماعي الراهن. لكن وفقًا لنظرية التحليل النفسي، السلطة الأبوية في عقدة أوديب لا تعدو كونها وظيفة رمزية: منع رغبة الطفل من الإقبال على أمه باستدعاء القانون التنظيمي للعلاقات الاجتماعية: تحريم التعلُّق الجنسي بالمحارم. ينبغي التأكيد على أن هذه الوظيفة لا تعتمد بأي حال من الأحوال على الوضع الاقتصادي أو الاجتماعي للأب" .

(Elliott 1993: 533)

أعتقد أن إليوت لا يبالغ في القضية إلا شيئًا يسيرًا. بطبيعة الحال يمكن لـ 'الآباء الحقيقيين' أن يتصرفوا بطرق تؤثر في تطور أطفالهم. ذلك أن وقْع سلوكهم، على أية حال، يُصاغ باستمرار عبر الموارد الرمزية المتاحة للأطفال في مختلف مراحل تطورهم. إن الأطفال لا يتعاملون مباشرة مع آبائهم فحسب، وإنما مع أبنيتهم الذاتية الرمزية للأبوة في علاقتها بالمفاهيم والتوقعات المنقولة ثقافيًا. فلعلي إذن أقول: إن كان لتدهور مكانة الأب البرجوازي أي أثر عام، فإنه سيكون مشتقًا من التفاعل المعقد بين التمثيلات الرمزية للأبوة على مستوى ثقافي وبين الممارسات الروتينية في

النشاط الملموس لآحاد الآباء في الواقع (مثال: نوبات غضبهم، انهماكهم في مطالعة صحفهم وممارسة هواياتهم، اجتنابهم للمنزل، الخ). أخيرًا، يشير إليوت (1993) إلى تغاضي ماركوزه وأدورنو عن أثر التطور ما قبل الأوديبي والذي عادة ما تؤدي فيه الأم دورًا أهم. كما رأينا في الفصل الرابع، الفترة ما قبل الأوديبية (من عمر 1 إلى 3 أعوام) هي الطور الذي تتأسس فيه القواعد النفسية للاستقلال الذاتي وقدرات تمكين العلاقات. لكن يبدو أن أطروحة 'أفول الأب' قد أفسَدها الخلط المفهومي بين مجالين: ممارسات التنشئة الاجتماعية الفعلية من قبل الوالدين تجاه أطفالهم والوسائط الرمزية التي تُشكّل تلك الممارسات عبر العمليات الذاتية والاجتماع-ثقافية. ومع أن المرء يمكنه فصل المجالين عن بعضهما من جهة تحليلية، إلا أن أحدهما يخترق الآخر باستمرار من جهة الممارسة. إن التصرُّف التربوي لأحد الوالدين، مثلاً، قد يكون موضع تقدير كبير من قِبل طفل نَاشِئ، بينما يُمقت في الوقت نفسه من قبل مراهق مُحتَد. أيضًا لتلك التصرفات معان مختلفة من زاوية نظر ولي الأمر. عند هذه النقطة المتقدمة في النقاش، يجب أن أقرر أن المسلك الأساسي لحجة مدرسة فرانكفورت حول وقْع الرأسمالية الاحتكارية على عمليات التنشئة الاجتماعية هو مسلك لا ينتهض للإقناع. هذا يعني أنه يتوجب علي إعادة تنظيم البحث الحالي والعودة مجددًا إلى سؤالي الأصلي. إن العمليات المدمّرة التي جلبتها تناقضات التطور الرأسمالي

بادية بجلاء في شؤون العالم، في التدهور البيئي، التفاوت القبيح، والتوجه التجاري المتبلّد في مدننا، التشرد، الاستهلاك الصارخ، العنف المتبادل، والغباوة الظاهرة في معظم البرامج الترفيهية المتلفزة. وهذا التدمير أقل ظهورًا، وإن كان أعظم إزعاجًا، حين نشاهد عواقبه النفسية في أسَرنا وأصدقائنا وزملائنا في العمل وفي أنفسنا: تنافس لا داعي له، هشاشة في تقدير الذات، الطيش الاستهلاكي، التجرد من الإنسانية، مشكلات العلاقات، التغيرات العشوائية والعبثية في أساليب الحياة، والتحول إلى رؤى كونية رجعية، وإدمان المواد الكيميائية، إلى غير ذلك من عشرات الأعراض المرتبطة بالعطب العاطفي والمذكورة عادة في الانتقادات الثقافية النفسية للحياة الحديثة (انظر: Wachtel 1989; Cushman 1990).

يا ترى هل يمكن عزو هذا التدمير إلى مصدره بطريقة مقنعة؟ أمام هذا السؤال، طالَب بعض العلماء ببيانات اجتماعية اقتصادية طُولية عن الأسَر، بيانات مكتملة بالسجلات النفسية المبنية على مقابلات إكلينيكية. إن كان يمكن التوفر على بيانات من هذا الضرب، فسيكون الأمر مثيرًا للاهتمام، ولكن ربما جادل النسبيون بأن هذه الدراسات لن تكون حاسمة لأنها لن تزيد عن توثيق خصائص الأسَر في مكان وزمان مُعينَين. سوف تصطدم بنفس المتغيرات المحيرة التي أشرنا إليها في الفصل الثاني. سيقتضي الأمر بذل مجهود كبير للخلوص إلى فهم الظواهر

المطلوب تفسيرها. فوق ذلك، وعلى الأقل بالنسبة لي، لن أنتظر متفرجًا في زملائي الطيبين في العلوم السلوكية وهم يُصممون وينفذون مثل تلك الدراسة. إن المشاكل ملحة جدًا والمعاناة بلغت مستوى لا يمكن احتماله، فلذلك آثرتُ أن أسلك مساراً مختلفًا، على مستوى النظرية، مستنيرًا بإشارة من هابرماس وآخرين مؤداها أن الدمار النفسي المرتبط بالتحديث الرأسمالي مردُّه إلى التمزقات التي أصابت إعادة إنتاج مكون الشخصية رمزيًا في عالم الحياة. إلى هذا الحد، تجاوزت المقصود بالـ 'رمزي' هنا مرارًا. ولأن مدرسة فرانكفورت فشلت أيضًا في استيفاء البعد الرمزي في تحليلاتها للحياة العاطفية، فإني أنظر الآن في إمكانية كسر هذه القوقعة بطريقة تعين على تكوين استراتيجية عامة للتحول الاجتماعي.

الفصل السادس

التشكُّلات الأيديولوجية وطابعها المتعالي

لقد أخفقَتْ محاولتي لتأسيس مسار سببي خطّي ينطلقُ من النظام الاجتماعي الاقتصادي مرورًا بالمؤسسات الاجتماعية وعمليات التنشئة الاجتماعية وينتهي بتشكُّل أبنية الشخصية. فعوضًا عن تأسيس علاقات سببية أو حتى اقترانية بين الحداثة والنَّفس، كشَفَت هذه الاستراتيجية التحليلية مرة تلو مرة عن الوسائط الرمزية المتشابكة لتأثير المجتمع في تشكُّل الشخصية. تعجز استعارة كرة البلياردو لتمثيل السببية الاجتماعية عجزًا واضحًا عن الإحاطة بشبكة الخطابات، والقيم، والمعاني التي تُبنى أو تُهدم من خلالها الذوات الفردية. ومن حسن الحظ أن هذا الطريق المسدود الذي يغلب على معظم علوم الاجتماع المطبقة في المجال المعرفي الموضوعي، يمكن تجاوزه دون إهدار للمفهومات الأساسية التي طورناها للتو عن أزمة النفس الحديثة. يمكن للمرء أن يفكر كما يلي: إن كانت العملية الأساسية التي يؤثر بها التحديث في تشكُّل النفس هي العملية التي وصفها هابرماس باستعمار عالم الحياة، فإن ما ينقص بحثنا إلى هذه اللحظة هو المفردات اللازمة لتصور تمزقات عالم الحياة في فضاء

تشكُّلِ النفس على أنها تمزقات ناتجة عن التحديث. سيتوجب تمييز هذه الآثار عن مشكلات تكوُّن الشخصية التي لا يمكن ربطها بالعمليات الاجتماعية الكبرى. بعبارة أخرى، في الوقت الذي نبتعد فيه عن التحليل الموضوعي الذي أغفل الوسائط الرمزية للخبرة الشخصية، لا مناص من استدعاء جملة من المصطلحات المعبّرة عن تشويه العمليات الرمزية تشويهًا منظَّمًا. إن مفردة 'أيديولوجيا' مصطلحٌ يربط الفرد بالمجتمع ربطًا مفهوميًا مع اهتمام خاص بدور الوسائط الرمزية في إخضاع الفرد لأبنية السلطة الاقتصادية والسياسية.

تشير الأيديولوجيا في كتابات ماركس إلى الأفكار المؤيِّدة للطبقة المسيطرة. لقد جُرّد المفهوم من قوته حتى بات يُطلق على أي حزمة من الأفكار والمعتقدات والقيم بعيدًا عن المصالح التي تخدمها في الأنظمة السياسية والاقتصادية. أما في النظرية الاجتماعية النقدية فما زال مفهوم الأيديولوجيا يحتفظ بوقْعِه، وإن كان بحاجة لأن يُنفَض الغبارُ عنه ويُعاد تعريفه شيئًا يسيرًا. سأتابع مدرسة فرانكفروت باستعمال المصطلح للإشارة إلى نظام الممارسات والتمثيلات الذي يبقي على العلاقات الاجتماعية للسيطرة والاستغلال والبغي (Thompson 1984; Earnest 1992). وفقًا لهذا التعريف، من المهم التفرقة بين الأيديولوجيا ومصطلحات مثل 'الثقافة'، الرؤية الكونية'، 'مجموعة مواقف'، و 'نظام اعتقادي' وهي مصطلحات لا تشير صراحة إلى علاقات السلطة بين الفرد والنظام. جرت العادة بخلط الأيديولوجيا مع هذه

المصطلحات لأنه مصطلح يحاول أن يفسر بعض الظواهر نفسها التي تتوخاها تلك المصطلحات، ولأنه يُستَعمل لوصف نزعة يتشارك فيها العديد من الأفراد، نزعة ليست مجرد وهم فردي خاص. من هذا المنظور النقدي، يمكن تمييز مصطلح الأيديولوجيا بوضوح عن باقي الاصطلاحات، ذلك أن اهتمامه منصَبٌّ على قيود فهم الذات والعلاقات بين الذوات وعلى دور هذه القيود في ضمان استقرار النظام الاجتماعي واستمرار البغي والسيطرة. عادة ما تتضمن هذه القيود تفاعلاً معقدًا بين أنماط الفعل الإدراكي والانفعالي والبينشخصي. ومن المعتاد وصف أجزاء مفرقة من الأيديولوجيا بمعزل عن وظيفتها الاجتماعية وفقًا لاعتبارات العقلنة، والتنكُّر، والتنميط الذهني، والنمذجة المثالية، والمماهاة، والتشيؤ، والتشييء، والقمع، والإسقاط، والتنفيس، وهلم جرًا. من المهم ملاحظة أن معظم العناصر في هذه القائمة عبارة عن آليات دفاعية نفسية تُستعمل لإدارة الصراع العاطفي أو تقليل تعقيدات البيئة. فعلى المستوى التحليلي الفردي، مثل ذلك المتعلق بالعمل الإكلينيكي، تصبح الطبيعة الخاصة للصراع المدار بواسطة هذه الآليات جديرة بالاهتمام، ولكن في سياق 'النقد الأيديولوجي'، الغاية هي إماطة اللثام عن الطريقة التي تُحرّك بها المطالبُ المتناقضة للمؤسسات الاجتماعية تلك المناورات الدفاعية من جانب الأفراد المعنيين، بحيث يخضع كل المشاركين لشكل من الحياة يتّسم باللاعقلانية، والظلم، والحط من القيمة الإنسانية (Earnest 1992).

بهذا التصور، يصبح نقد الأيديولوجيا أساسيًا لفهم ما يحدث في فضاءات الحياة المهمة، بدءًا من مكان العمل والإعلام الجماهيري وانتهاءً بالعلاقات الحميمية والتعبيرات الفنية. في الواقع نقد الأيديولوجيا هو الوسيلة الأهم للتصدي لتلك الأسئلة التي أبقاها هابرماس بلا جواب. على سبيل المثال، في مراجعة نقدية لوجهة نظر هابرماس عن التحديث، تساءل ثومسون:

"لماذا لا يدرك أفراد عالم الحياة أن ما يُهددهم هو النمو المنفلت لتعقيدات النظام، والمتجذر أساسًا في آليات مراكمة رأس المال وزيادة القيمة؟ لماذا لا يقاومون هذا النمو مباشرة ويطالبون، صُراحًا وعلى نطاق واسع، بتغيير النظام الاقتصادي الذي يعتمد عليه؟".

(Thompson 1984:300)

وبأسلوب مقارب، ختم هارفي (1985) دراسته للوعي الحضري بهذه الأسئلة: "كيف يمكن للوعي الحضري مواجهة وترويض هذا القوة الوحشية المبدعة في التدمير[1] والمجسَّدة في النمط الرأسمالي للإنتاج؟ كيف يمكن استنهاض الحركات السياسية لمواجهة البنية العميقة للعلاقات الطبقية التي تدعم النمط الرأسمالي للإنتاج؟" (المصدر

(1) يطلق الاقتصادي البارز جوزيف شومبيتر (1888-1950) وصف التدمير الإبداعي على عملية تطور الرأسمالية وتوسعها. [المترجم].

السابق: 266.) تلتمسُ هذه الأسئلة تحليلاً للعمليات الأيديولوجية، وتقترح أن أي تصور شاف لوقْعِ الحداثة على النفس لا يلزمه وصف عواقب السيطرة فحسب وإنما أيضًا وصف الوسائل التي يجري بموجبها استبقاء آثارها على مستوى ذاتي منظَّم، بالإضافة إلى وصف السبل الممكنة للتغلب عليها. في سياق هذا البحث، يأتي على رأس الاهتمام القيود النفسية التي تُخضع الأفراد الحديثين للعمليات الأيديولوجية أثناء مراجعتهم لفرصهم وتأسيسهم لأساليب حياتهم الشخصية. بمعنى من المعاني، هذه معالجة تعود للوراء لتبدأ بسمات التجربة الفردية صعودًا إلى الجوانب الاجتماعية الكبرى لاستعمار عالم الحياة. لقد تبدّت لي أهمية هذه المشكلة أثناء بحثي عن خداع النفس في خيارات الحياة الكبرى (Sloan 1987).

في تلك الدراسة عن صناعة القرار عند البالغين، جادلتُ بأن القيود الأيديولوجية تحكم الأبنية السياقية لخيارات الحياة، على مستوى الممارسات والسّمات. في كل تاريخ من تواريخ الحياة المروية في ذلك الكتاب، كان هناك بعدًا أيديولوجيًا ظاهرًا في طرق تعامل الأفراد مع المعضلات التي أطلقت شرارة التحول في أبنيتهم الحياتية ('منعطفات'). ربما بدا من النظرة الأولى أن العديد من المشاركين في الدراسة كانوا 'حازمين' و 'مسيطرين' على حيواتهم، أو حتى 'محققين لذواتهم' بصورة ما. ولكن عند القراءة بين سطور قصصهم، وربط معضلاتهم أثناء كِبَرهم بالصراعات النابعة

من تنشئتهم الاجتماعية المبكرة، سيتمكن المرء من ملاحظة أن خياراتهم المهمة، عوضًا عن كونها لحظات حرية حقيقية وفترات توسُّع ذاتي، كانت اندفاعية في العادة، ومحاولات مستميتة لحل مشكلات عالقة مردّها إلى مصادفات جمعت التناقضات الاجتماعية بالصراع الشخصي. يمكن وصف هذه العمليات بأنها أيديولوجية لأسباب عدة، منها:

الخصخصة: يميل الأفراد إلى تفسير معضلاتهم باعتبارها أمورًا شخصية عوضًا عن كونها مشكلات عامة. الأم العزباء[1] التي تكابد لسد رمقها ستجد نفسها مضطرة للاختيار بين الوحدة والفقر وبين مصاحبة رجال تعافهم ولكنهم قد يعينوها على دفع مستحقات البقالة. إن القوى الاجتماعية تدفعها إلى لوم نفسها على هذا الحال، بدلاً من لوم الزوج الذي هجرها وحرم الطفل من نفقاته، وبدلاً من الشركة التي ما فتئت تُسرِّحها، أو الحكومة التي فشلت في تطوير سياسات تؤمّن سكنًا مقدورًا عليه.

التماهي: عادة ما تتضمن الحلول التي يضطر إليها الأفراد إجراءات قاسية تقلل من فرص الحياة، بدلاً من التوجه إلى تسويات تقلل الخسائر وتخفف الآلام العاطفية. إن الأب الذي يعيش في معمعة مستمرة لأن وظيفته تسلُبُ

---

(1) تعني الأم التي أنجبت من غير زواج شرعي، فهي أم من جهة إنجابها، وعزباء باعتبار علاقة الإنجاب كانت عابرة وغير شرعية. [المترجم].

وقته مع أطفاله، وأيضًا لا تعطيه من الأجرة ما يفي بسد حاجتهم، إن أبًا هذا حاله سيقرر الانتقال إلى وظيفة أخرى. وهكذا يدفعه ضرب من 'العقاب الذاتي' إلى مزيد من الابتعاد عن صغاره لمضاعفة إنتاجيته في الفضاء الاقتصادي، وكأن هناك سلطة داخلية (وهي خارجية في الواقع) تنهره: 'إن كنتَ لم تُفلح ماليًا فهذا يعني أنك لا تكدح بما يكفي'. جرت العادة أن يرتبط هذا النوع من التوبيخ الذاتي بآلية دفاعية نفسية تُعرف بـ 'التماهي مع الباغي'، وتعني أن المرء يوافِق الآخر القوي على حكمه ويستصدر العقوبة المناسبة لنفسه.

انعدام الأمن: ويُقصد به أن قدرات الأفراد على التفكُّر النقدي والفهم الذاتي تجاه معضلاتهم مكبلة دائمًا بالقلق والخوف. مثال: رجل موهوب جدًا ينسحب باستمرار من المجالات التي تستهويه عند اللحظة التي قد يحظى فيها بالاعتراف على إنجازاته، ثم يبرر قراراته هذه بفقدان الاهتمام، بينما الواضح من الجوانب الأخرى في قصة حياته أنه مدفوع في اللاوعي بخوف قوي متصل بتنشئة أبيه المؤذية، فارتبط هو الآخر بانعدام الأمن تجاه مكانته الاجتماعية.

يمكن للخصخصة والتماهي مع الباغي أن يتعاضدا لصنع نفس غير آمنة، نفس تتكئ في سعيها لتقوية ذاتها على العبارات المبتذلة والخبرة السائدة إلى حد يتعذر معه التفكر، فتجد الأمن، بعد فشل التفكر، في إغلاق الحوار مع النفس

والآخرين حول احتياجاتها الأساسية. ومن ثم فإن التصرُّف لا يقوده التفكر والتفاهم بين الذوات وإنما الاندفاعات المنفعلة أو 'ردود الأفعال المشروطة' (Narr 1985). ربما كان أدورنو سيصور الأمر هكذا: في وضح النهار تشحن الأيديولوجيا الأجواء بالفهم الزائف والتواصل الوهمي لتستُر في جنح الليل قطع ألسنة المتجاسرين على الكلام. 'الانتزاع اللغوي' هو الاصطلاح الذي يطلقه هابرماس على عملية الإخراس هذه، ويربطه باستعمار عالم الحياة في خدمة متطلبات النظام (Habermas 1984). بعبارة أخرى، تسلك الأيديولوجيا طرقًا متنوعة لإخضاع الأفراد للعمليات المسؤولة عن إنتاج وإعادة إنتاج النظام الاجتماعي المعرقل لتطورهم. تجرنا هذه التعليقات فورًا إلى منطقة خلافية لأن إحدى العبارات المستقرة هذه الأيام القول بأن الأيديولوجيا والثقافة صنوان: 'الناس دائمًا خاضعون للأيديولوجيات؛ ولا يمكنهم التخلص من أيديولوجيا دون تلبُّسٍ بأيديولوجيا أخرى'. إن هذه الحجة مبنية على تعريف قاصر للأيديولوجيا يدّعي التجرّد من الأحكام القيمية. ومع ذلك يمكن الاعتناء بهذه الحجة عبر تقديمها من منظور ما بعد حداثي. مثلاً، يمكن لنقاد الأيديولوجيا أن يشيروا إلى أنه لو كانت الأيديولوجيا تعني حالة الجهل بشيء ما فإنها تشير ضمنًا إلى العلم بشيء ما، أي إلى حقيقة تتجاوز الوعي الزائف. إن هذه النقطة، مضمومة إلى إحساس الماركسيين الجدد بأنهم يعلمون شيئًا لا يعلمه الخاضعون للأيديولوجيا في سياق

احتجاجهم لفائدة مفهوم الأيديولوجيا، يقودنا منطقيًا إلى هذا السؤال: كيف سيعرف أولئك أن الحقيقة التي يتصورونها ويؤمّلون بثها بين الحشود ليست مؤدلجة هي الأخرى؟ إن هذه الملاحظة النقدية، والتي عادة ما يدفع بها المحافظون الذين يفضلون التعامي عن دورهم في الإبقاء على الوضع القائم والتي [أي تلك الملاحظة] صار يدفع بها الآن مناصرو ما بعد الحداثة المشككون بحق في الخطابات الشمولية الطوباوية، يجب أن تؤخذ بقوة على محمل الجد.

ومن المؤسف أن الماركسيين الجدد وما بعد الحداثيين أقاموا جدلهم فيما بينهم حول مفهوم قاصر للأيديولوجيا لا يكاد يعبأ بالطرق التي تصبح بها الأيديولوجيا واقعًا معيشًا من قبل المحكومين. لقد ظهر مفهوم الأيديولوجيا مع الحداثة نفسها (Eagleton 1991) للإشارة إلى الخطاب المقابل لخطاب النموذج العقلاني العلمي. لقد كان يُفسَّر في الدوائر الماركسية المبكرة على أنه مجموعة من العمليات الفكرية التي تخدم مصالح الممسكين بزمام السلطة. نتيجة لذلك عوملت الأيديولوجيا في المقام الأول معاملة القطب الواحد على متَّصَل العقلاني-اللاعقلاني أو الحق-الباطل. يُنظَر للأفراد المبتلَين بالأيديولوجيا على أنهم معتنقون لأفكار خاطئة حول أوضاعهم وبالتالي لا يتصرفون وفقًا لمصالحهم الموضوعية الخاصة. إن هذا التعريف المعرفي الخالص للأيديولوجيا في ضوء الحق والباطل ليذر المرء حائرًا تجاه فشل الأفراد في تقييم أوضاعهم تقييمًا شافيًا من الأساس،

وتجاه تشبثهم بتلك التقييمات الخاطئة رغم ظروف المعاناة والحرمان والاغتراب. إن تجاوز هذه الفجوة في الفهم يقتضي إجراءين ضروريين. الأول، مزيد اعتناء بتحديد الروابط الواصلة بين السلطة المؤسسية وبين شكل الأيديولوجيا ومضمونها، مع الانتباه للكيفية التي تُفرَض بها تلك الروابط على الأفراد. والثاني هو الحاجة إلى تعيين مقومات العمليات الأيديولوجية على مستوى الفرد والمؤسسات القائمة. في هذا الأخير، سيكون إسهام المنظور النفسي أكبر مما في الأول، وهذا بدوره سيتطلّب تحريات اثنوجرافية وسوسيولوجية. سينصَبُ جل اهتمامي فيما تبقى من هذا القسم على القيود العاطفية التي تمنع من تجاوز الأيديولوجيا. سيُخولني هذا لمراعاة نقد ما بعد الحداثة للمواقف التي ترى الفردَ قادرًا على التصرف العقلاني المستقل (أي الفهم والتصرف غير المؤدلج) مع الاحتفاظ في الوقت نفسه بإمكان التوصُّل إلى عملية ذاتية أقل أيديولوجية.

في الوقت الحالي، يجب أن أطرح جانبًا الهموم الخاصة بأحد مضامين العمليات الأيديولوجية محل البحث. وسيكون فعل ذلك مُشكِلاً لأن وظيفة ما هو أيديولوجي وآليته تتفاوتان مِن سياقٍ لآخَر. زيادة على ذلك تزداد صعوبة العودة إلى الدلالات العملية للتحليل كلما اتجهنا لمستويات أعلى مَن التجريد. ومع ذلك يجدر بنا تقصّي الكيفية العامة التي تتمكن بها مختلف أنواع العمليات الأيديولوجية من احتجاز الأفراد ودفعهم إلى التنكُّر لمصالحهم الخاصة أو حتى

حملهم على التصرف ضدها. ولتفادي الخلط الذي لا داعي له، سأعيد تقرير التعريفات 'المهمة' للأيديولوجيا والبينذاتية. بالأيديولوجيا أعني نظامًا من الممارسات والتمثيلات من شأنه أن يُنتج ويعيد إنتاج العلاقات الاجتماعية للسيطرة ويُبقِي عليها. إن هذا يرفض التعريف الحيادي للأيديولوجيا الذي يساويها بأي نظام للاعتقاد والمواقف والآراء دون اعتبار لوظائفها العملية في السياقات المتعددة. يؤول التعريف الحيادي مباشرة إلى نسبية غير مثمرة تأذن للمرء بأن يقول، كما يقول الكثير هذه الأيام، 'لك أيديولوجيتك ولي أيديولوجيتي، فكم هو جميل!'. لن يكون مفهوم الأيديولوجيا مجديًا إلا بقدر مزاوجته بين الممارسات المعرفية والعاطفية على المستويين الفردي والجمعي وبين إهدار المصالح الشخصية والجماعية لخدمة الحاجات اللاعقلانية للنظام الاجتماعي. سيتعين علينا تعليق الجواب عن السؤال الشائك حول كيفية تمييز المصالح الحقيقية عن المصالح المختلقة والمتلاعَب بها. على المستوى النفسي من التحليل، نستطيع أن نتوغل بما يكفي في الموضوع قبل أن ندخل في تلك المسائل.

أما البينذاتية فأعني بها عمليات التواصل الرمزي (بما في ذلك 'الفعل') البينشخصية والباطنية التي يتمكن المشاركون بموجبها من التعبير المكشوف عن مصالحهم ورغباتهم ومعضلاتهم وشكوكهم بالتظافر مع فهم أكبر لوظيفة النظام الاجتماعي في علاقته بهذه المصالح. في سياقات

أخرى، تطلق البينذاتية ويراد بها الوعي الحرِج، أو التفكر الانعكاسي أو (كما عند هابرماس) الكفاءة التواصلية. ما الذي يمكن أن يقوله علم النفس النقدي عن التحول في الحراك بين أوضاع الأيديولوجيا والبينذاتية؟ في سياق الرأسمالية المتقدمة، تؤدي الأيديولوجيا وظيفتها على مستوى الفرد عبر أشكال متنوعة من الانشطار بين المعرفة الفكرية، واللغة، وإدراك الواقع الاجتماعي، والخبرة العاطفية. أما في الفعل والفهم الذاتي المؤطَّران بالأيديولوجيا، سيجد المرء 'الأعراض' التالية، والتي قد تستقبله بتجربة أكثر امتلاءً وتمتاز بمشاعر ملائمة لأفكار الفرد وتصرفاته:

- تصرفات تلقائية التي لا يتوسطها تفكُّر.
- تواصل مسدود حول الحاجات المستشعرة.
- عجز عن التعبير عن الغضب تجاه الاستغلال.
- استسلام للمعاناة الممكن تفاديها.
- تشظّي الوعي.

في هذه الأعراض وأشباهها، قد يكون المرء واعيًا وعيًا غامضًا بأن الأمور ليست على ما يرام وأنه يُفَضِل البحث عن مسلك آخر، ولكنه عاجز عن السيطرة على ما سأطلق عليه 'التشكُّل الأيديولوجي'. إن التشكُّلات الأيديولوجية تمحق البينذاتية وفرص التكافل المطلوبة للتصرُّف الفعال. وإذا ما جُوبه التسلُّط أو الظلم بالتواصل المباشر حول احتياج مهم أو أحد أوضاع المعاناة، فإن

التشكُّلات الأيديولوجية ستميلُ بالناس إلى معاقرة المسكرات أو تعاطي المخدرات، أو تلجئهم إلى الاستسلام قبل أن يبدأوا، والإذعان، واجتناب المواجهة، والقبول بالجور، وتجاهُل سأمهم، والبقاء بمعزل، والتنازل عن حرياتهم، وهكذا دواليك. إن أحد الأبعاد المهمة في أي عملية أيديولوجية هو درجة 'الانشطار' (في استعارة متسامحة لأحد المصطلحات الإكلينيكية) التي يجب على الأفراد احتمالها للكف عن مقاومة إخضاعهم وإقصائهم من فضاءات التواصل التي تُبرَم فيها القرارات المؤثرة في حيواتهم. عبر علوم الاجتماع، وقف المفهوم الليبرالي للفرد باعتباره كائنًا عقلانياً مستقلاً حجر عثرة في دراسات الأيديولوجيا وساهم في تهميش تبصُّرات التحليل النفسي. وفقًا للمفهوم الليبرالي للفرد، ما دام الأفراد ينعمون بالاستقلالية والعقلانية فيجب أن نفترض أنهم يتصرفون بناءً على ما يفكرون به؛ ومن ثم كانت مشكلة الأيديولوجيا ناجمة عن عدم امتلاك الأفكار الصحيحة. لقد أدَّى هذا إلى تعريف الأيديولوجيا في الماركسية الأرثودوكسية بأنها 'وعي زائف'، وهي نظرة تؤكد على امتثال الفرد للمدارك (أفكار واتجاهات) التي تخدم الطبقة المهيمنة. لقد نُقدَت هذه الفكرة نقدًا مستحقًا لعدة أسباب. فمن المنظور النفسي، هي تتجاهل بوضوح دور أبنية الشخصية وأنماطها التي ما فتئت تُفسد الجهود التربوية الخالصة لإعانة الناس على تجاوز الأوضاع الأيديولوجية. ومما يُشكِل أيضًا المقاربات البنيوية تجاه الأيديولوجيا،

والتي جسَّدها طرح ألتوسير (انظر: Eagleton 1991). إن ألتوسير يتصور الفرد خاضعًا بالكلية، فهو أثر من آثار تموضعه الاجتماعي لا أكثر، وأن هذا التموضع يمنع بالضرورة أي احتمال للتحرك نحو البينذاتية ويتجاهل تعقيد الفرد واستقلاله الذاتي، جزئيًا على الأقل.

في مقابل الآراء الليبرالية والبنيوية، تنزع كثير من مفاهيم ما بعد الحداثة عن الفرد إلى العناية بمبدأ التحليل النفسي حول الفرد المنقَسِم، وتطور فهمًا للكيفية التي يمكن أن تتطابق بها الأفكار الصحيحة مع التصرفات الخادمة للمصالح المهيمنة، أو كيف يمكن للمفاهيم القاصرة عن النظام الاجتماعي أن تتعايش أحيانًا مع التصرف الفعال ضد الهيمنة. لعل بعض الأمثلة تساعد في تحديد نوع العملية المتورطة في تكوين التشكلات الأيديولوجية. تخيل شخصًا ماشيًا مع صديق غير منتبه جيدًا للبيئة المادية المحيطة به. يهتف هذا الصديق: 'احترس! ستصطدم بجدار'. يتقبل الآخر التحذير ولكنه يواصل السير في طريقه. حين يصطدم بالجدار، يهتف أيضًا: 'يا هذا! لقد ارتطمت بجدار! ما منعك أن تخبرني؟'. يحدث في هذه الحالة، بسبب انتفاء الوعي المنتبه، نوع من الانفكاك بين الإدراك والفهم الحقيقي من شأنه أن يفضي إلى تصرفات لا تحمد عقباها. هناك تمثيل آخر يستدعي بعدًا آخر في هذه المسألة، وهو بُعد سيُساعد على التفريق بين العملية الأيديولوجية والعُصاب العادي. تخيل حبيبين فقدا افتتانهما القديم ببعضهما البعض. والعادة

أن أحدهما يجد ذلك قبل الآخر فيبدأ بالتشكيك في العلاقة بأنها باتت مملة أو يعمد إلى نقد الآخر وهلم جرًا. ومع ذلك، تجدهما يستمران في علاقتهما كما كانت من قبل، على أمل أن يعود الافتتان الغائب إلى الحياة مجددًا أو يقع شيء في المستقبل ينفي المشكلة بعيدًا. يمكن العثور على المكون الموازي للعملية الأيديولوجية في الانشطار بين الوعي بأن هناك خطأً فادحًا، وبين السلوك الذي يتنكّر لهذا الاستنتاج، وبين مجرى الرغبة الغرامية، والتي يبدو أنها تتبع قانونها الخاص بها. في المشهد الغرامي، يعمد أحدهما - هي أو هو - إلى الحط من نفسه وإعلاء الآخر إلى مكانة مثالية، مع التنكُّر في الوقت نفسه لما يُرى ولم 'يُفهَم'، أي حقيقة أن لآخر ليس مثاليًا في نفسه ولا مهتمًا بالأول كما ينبغي. أما في التشكُّل الأيديولوجي، خلافًا للعلاقة العصابية، يتصرف الآخر (سواء كان الدولة أو المؤسسة أو المدير أو السيد) أيضًا بطريقة أو بأخرى من موضع مثالي. مثلاً، يعرف العامل جيدًا أن مديره بعيد كل البعد عن أن يكون صديقه أو حليفه، ولكن الاندفاع الأيديولوجي يحرضه على قبول أعذار مديره حين يتعلَّل، وقد اقتعَدَ المرسيدس-بنز الجديدة، بأن أرباح هذا العام ضئيلة مجددًا ولا تفي برفع أجور العاملين. وأسوأ من هذا أن العامل يكاد يوافق الإدارة في لومه هو وزملائه على نتائج سوء تخطيط الإدارة.

يزداد وضوح دور الأيديولوجيا في الانشطارات الواقعة بين الوعي والسلوك والرغبة بالنظر إلى وضع الطبقات

الوسطى في المجتمعات الصناعية المتقدمة. يدرك معظم المواطنين في هذه المجتمعات، لأسباب عالمية تتعلق بالبيئة، أنه لا يمكنهم مواصلة استهلاك المنتجات المصنَّعة بنفس الوتيرة التي اعتادوها. بل إنهم يعون تمامًا جودة الحياة التي سيضحُّون بها لو أخلصوا في جني الأموال المبقية على هذا الاستهلاك في مستوياته المعتادة. ومع ذلك تستمر الأغلبية العظمى في العمل المفرِط والمجهِد لرفع مستوى معيشتها والمحافظة عليه، وشراء كل منتج 'أساسي' جديد يدخل السوق. وحين يُصرف النظر عن المشكلات البيئية المحدقة، قد لا يكون هذا المشهد مُشكِلاً للغاية؛ فللمرء أن يتساهل في تفسيره بأنه أثر لثقافة اختارت حصر القيمة في الممتلكات المادية. ولكن أظهرت التطورات القريبة أن النظام هو الآخر متناقض داخليًا. في الوقت الراهن، تخصص الأسرة النموذجية 10 % من دخلها أو أكثر لفوائد مشتريات استهلاكية سابقة (لا يشمل فوائد الرهن)، وهي تتمكن من ذلك رغم تراجع القوة الشرائية الحقيقية للأسرة على مدار العقد الأخير، وهي حقيقة مقَنَّعة بتدفق النساء المتزايد إلى سوق العمل لتأمين الحد الأدنى من موازنة الأسرة. في هذه الحالة، مواصلة الشراء ليس تصرفًا عاقلاً، فهو لا يصب في مصلحة المرء الموضوعية. أما مضاعفة العمل لجني المزيد من المال فأمر معقول، ولكن الدخل الإضافي لا يُحسِّن الوضع دائمًا نظرًا لما يجره من أعباء مادية وتكلفة عاطفية (الحاجة إلى سيارة أخرى، وقت أقل مع الأطفال، الانهاك البدني، الإجهاد العصبي، الخ).

ما الذي يجري هنا؟ يصعب تفسير هذا المشهد من دون اللجوء إلى مفهوم الأيديولوجيا. في هذه الحالة، يتيح المفهوم للمرء أن يأخذ في حسبانه أمرين اثنين في وقت واحد: أن الفاعلين يعلمون عند مستوى معين أن ما يقومون به لا يخدم مصلحتهم الموضوعية وأنهم يواصلون القيام بذلك على أية حال. إنهم يواصلون لأن هوياتهم الاجتماعية وتقييماتهم الذاتية صاغها جبروت الرموز المرتبطة بالشراء حتى ولو كان هذا الدافع مقنَّعًا بفكرة الإنفاق الجيد على الأسرة. زيادة على ذلك، لا تعتمد طقوس الاستهلاك على طبيعة المنتَج بقدر ما تعتمد على إشباع عاطفي ناجم عن إحساس المرء باقتداره على الشراء وبأن يكون ذلك الشخص المحظوظ باقتنائه. يشبه الأمر مخافة المستهلكين من الموت إن لم يبتاعوا هذه الكاميرا أو تلك. والجزء المكمّل لهذه السلسلة الأيديولوجية هو أن هذه المخافة تُمِد الاقتصاد الرأسمالي المؤسسي بالوقود. ليس هذا النمط الخاص من العبودية النفسية إلا أحد التشكُّلات الأيديولوجية المرتبطة باستعمار عالم الحياة تحت سطوة التحديث الرأسمالي. إلى جانب النزوع للاستهلاك، يجد المرء التمييز العنصري والجنسي المألوف وقد قسَّم العاملين، ويجد أيضًا التغاضي عن الممارسات الإدارية المتسلّطة، وجملة متنوعة حديثة نسبيًا من حيل الخصخصة والفردنة لتنظيم الذات حول الكيان السياسي-الاجتماعي المسيطر (Gregg 1991).

إلى هذا الحد تناولنا العملية الأيديولوجية على مستوى الفرد من جهة شكلها ووظيفتها الاجتماعية. وسأتناول الآن القضية الشائكة والمتمثلة في تخطّي الأيديولوجيا. اقتداءً بمارتن-بارو (1994)، سأطلق على هذه العملية مصطلح 'اللّاأدلجة'. عند التعاطي مع مكانة الأيديولوجيا بصفتها إحدى صور خصخصة التواصل أو انسدادًا للعملية الرمزية، فمن المنطقي أن نعثر على 'اللّاأدلجة' في عملية إعادة ترميز الخبرة أو إعادة تكوين التواصل اجتماعيًا. يمكن دراسة هذه العمليات، والتي تحدث بطبيعة الحال عبر أنماط شتى، وفقًا للحظات أساسية متنوعة في حياة الأفراد، لا سيما تلك التي تقتضي إعادة تنظيم مكانتهم حيال سعيهم لإيجاد نظام مختلف للأشياء. يمكن لـ 'اللّاأدلجة' أن تبدأ مع وعي برغبة دفينة تنشُد التعبير، مع صورة مكبوتة جزئيًا ومشحونة عاطفيًا لنموذج منشود من نماذج العلاقة الاجتماعية أو المشاريع الشخصية. ولكن على المرء أن يلحَظ أن الصور الأولية للنظام المنشود تكونت أيضًا عبر العملية الأيديولوجية، حتى لو كانت الرغبة المحركة لتلك اللحظة تنشُد علاقات تعتني بالبشر وتُسَاوي بينهم. ربما اشتملت الصور على انفعال رمزي ضد القهر والتسلط. إن العبد، مثلاً، يتخيلُ زمنًا يقتني فيه عبيده المملوكين له. وعامل المصنع يتعطش للسيارة الرياضية الفارهة التي يقودها المدير التنفيذي.

ومع ذلك لا ينبغي الاستهانة بأهمية هذه اللحظة لأن الرغبة، التي طالما كانت مكبلة بالخوف والقلق، نشِطَت من عِقالها وأطلقَتْ مسيرة الفرد المتخيّلة صوب نظام بديل. لكي يحدث هذا، شيء من التماهي المبدئي مع الباغي قد يكون ضروريًا. وأما كسر حاجز الأمن والمساومة فسيتطلب جرعة 'شجاعة'. غالبًا ينجم هذا عن اجتماع مشاعر السخط وفكرة ممارسة السلطة على الآخرين. فحتى لو كان الفرد ينعم بتكافل الجماعة على نحو يمهّد لعلاقات اجتماعية مساواتية أوسع، إلا أن النفس تجنح إلى التثاقل والتأخر لأن الوضع في حقيقته عبارة عن بنية أيديولوجية. في البدء، وبنيويًا، ليس في مقدور النفس إلا تخيل تبادل الأدوار والتماهي معها، فترى - مثلاً - أن تربُّعها على القمة أولى من مكوثها في القاع. فالحاصل أن هذه اللحظة النفسية إنما هي ردة فعل عامة استثارها قهرٌ خارجي متعاظم. ولذلك من المستبعد أن يحدث التحول البنيوي الضروري من دون تلك الاستثارة، اللهم إلا في أمنيات أحلام اليقظة. لا يعني هذا إنكار إمكان وجود موقف ذاتي أقل تأثرًا بعلاقات السلطة المتفاوتة - موقف ذاتي يحن بطبعه إلى المساواة، والمعاملة العادلة، والاحترام والمشاركة الكاملة. ولكن ما مصدر هذه الرغبة وما طبيعتها؟ مما يزيد في صعوبة الجواب أن الرغبة هي الأخرى مفهوم مراوغ. يمكن تتبع بدايات الجواب حول الرغبة في علاقات المساواة إلى الأعمال المتأخرة للمحللين النفسيين النسويين من شمال أمريكا، لا سيما أعمال جيسيكا

بينجامين. طورت بينجامين (1977) نقدًا لفكرة تيودور أدورنو القاضية بأن المصدر النفسي للاندفاع الثوري لا يمكن أن يكون شيئًا سوى الانفعال ضد السلطة الأبوية الداخلية. لقد أدركت بينجامين على نحو صحيح أن هذا ينتهي إلى طريق استراتيجي مسدود. لو اعتمدتْ الدوافع الشخصية لتأسيس مجتمع عادل على استبقاء السلطة الاستبدادية للأب أثناء عملية التنشئة، لاستحال وجود الظروف المؤسسية اللازمة لتطوير شخصيات لاسُلطوية وإيجاد علاقات المساواة. من هنا بحثت بينجامين عن نموذج آخر يتأسس عليه أمل الناس في التغير الاجتماعي ووجدتَه في علاقات التعرف واللعب والمحاكاة اللَّاسلطوية بين أولياء الأمور وأطفالهم (Banjamin 1988). إن هذا يعني شيئًا. فقط الذكريات القوية للتجارب الأكثر إمتاعًا هي المرشحة، أكثر من تلك المرتبطة بالإخضاع، لدفع المسيرة باتجاه علاقات المساواة عوضًا عن علاقات الاستبداد.

لكن المسألة تزداد تعقيدًا بحقيقة أخرى وهي أن أشكال التفاعل المساواتي في مرحلة الطفولة تعتمد اعتمادًا كبيرًا على التقليد والمحاكاة المطابِقة. فمع أن هذه الأشكال تُفلِت من صور السُلطة العامودية، إلا أن الفرد قد يظل حبيس الاندماج الأفقي بين تمثيلات النفس والآخر. إن الانفصال وَكذا الانفراد النفسي، يبدآن على هذا الأساس من صور الاندماج، أما اللَّاأدلجة فتعتمد على تجاوز هذا الطور البدائي للاندماج والتشبه والتعايش. بهذا المعنى، هناك

مضاهاة جزئية بين اللّاأدلجة وبين التنقل في المراحل العلوية للتطور الأخلاقي الذي اقترحه كولبرغ (انظر: Habermas 1990). يجب إدراك النفس والآخرين على أنهم أفراد مستقلون بدلاً من معاملتهم كامتدادات أو تفسيرهم كإسقاطات للنفس. إذن لعلنا نستنتج أن اللّاأدلجة ستتضمن في وقت واحد تجريد النفس والآخرين من المكون المثالي على امتداد البعد العامودي للسلطة وأيضًا امتياز النفس عن الآخر على المحور الأفقي للتعلُّق.

الصراع اللاحق

نستطيع تصور المرحلة الأولى من اللّاأدلجة على أنها إرهاصات تحررية هيكَلَهَا وأثارَهَا التماهِي مع الباغي، والاندفاعات السادية، والتمثيلاتُ المثالية المدمجة للنفس والآخر. ستتبدّى صعوبة التطور لما وراء هذه المرحلة عندما نقوم بخطوة إضافية على هذا الطريق. يلِجُ الأفراد الذين شرعوا في التحرك باتجاه اللّاأدلجة - أي نحو تكامل الإدراك والفكر والعاطفة في وحدة متماسكة بفعل المصالح المتجلية مؤخرًا - طورًا يمثل أزمة نفسية اجتماعية في كل فضاءات الحياة التي تطالها المساءلة. فمن وجه يشعرون بأمل جديد ويتملّكهُم إحساس بإمكان الحياة في عالم مختلف؛ ومن وجه آخر لديهم وعي مؤلم بمعاناتهم الماضية وإدراك للمخاطر التي سيتعرضون لها عند إصرارهم على التغيير. ربما جربوا إحساسًا قويًا بالخوف والقلق في آن معًا: خوف من انفعال

السلطة ضدهم أيًا كانت، وقلق نابع من العمليات الصعبة والمنفلتة التي ترافق تغيُّر الهوية. زيادة على ذلك، هم يعرضون أنفسهم لخطر فقدان مصادرهم المستمدة من الدعم الاجتماعي إضافة إلى كل 'المكتسبات الفرعية' التي أحرزوها في السابق من عدم مقارعة أبنية السلطة (أن يظل مقربًا من المدير، استقرار الوظيفة، الخ). يضربُ جيجك، الفيلسوف السلوفيني، مثالاً مفيدًا لصعوبة اللّاأدلجة في كتابه: الموضوع السامي للأيديولوجيا (1989). إنه يعتني بإبراز دور الفرد في الإبقاء على خضوعه/خضوعها للقهر. (ليس هذا موقفًا معروفًا لأنه يصعب تمييزه عن 'لوم الضحية'، ولكن عندما يتذكر المرء أن الأبنية الذاتية إنما هي في التحليل النهائي انعكاسات للعلاقات الاجتماعية، فسرعان ما تختفي هذه المشكلة). بالإفادة من هيجل ولاكان، يحلل جيجك موضوع 'هشاشة الضحية' التي تعاني شرور العالم وترقُّب بلا حراك، معتقدة أنها مبرأة من أي مشاركة في صنع ذلك العالم. يقوم هذا النمط من الأفراد ببناء العالم الاجتماعي 'الموضوعي' مبكرًا لينتحل ويؤدي من خلاله دور الضحية الهشة البريئة السلبية. ههنا إذن درس هيجل الأساسي: حين نكون فاعلين، حين نتدخل في العالم عبر فعل معين، فإن الفعل الحقيقي ليس هذا التدخل (أو عدم التدخل) التجريبي الحقيقي المتعين. إن الفعل الحقيقي ذو طبيعة رمزية تمامًا، فهو مؤلَّف من أصل النمط الذي أقمنا العالم من خلاله، ومن إدراكنا له سلفًا لكي نجعل تدخلنا ممكنًا، ونفسح فيه مكانًا لفاعليتنا (أو عدم فاعليتنا). (Zizek 1989: 215-216).

ولتوضيح هذه النقطة، يصف جيجك معاناة الأم في المجتمع الأبوي، فهي مستغلة من قبل جميع أفراد الأسرة، وتؤدي كافة الأعمال المنزلية، ورغم تشكّيها من أوضاعها القاهرة، إلا أنها تجد هُويتها في دور التضحية بالذات فقط. ثم إن الأم بتشكّيها إنما تطالب الآخرين بمواصلة استغلالها لكي يمنحوا حياتها معنى. وكما يقول جيجك:

> "إن المعنى الحقيقي لتشكّي الأم هو: 'إنني مستعدة للتنازل، والتضحية بكل شيء...كل شيء عدا التضحية نفسها!'. ما يجب على الأم المسكينة عملُه، إذا ما رغبت في تحرير نفسها من هذا الاستعباد المنزلي، هو التضحية بالتضحية نفسها - الامتناع عن قبول أو حتى دعم الشبكة الاجتماعية (للأسرة) التي تهبها دور الضحية المستغلّة".
>
> (Zizek 1989:216)

نلمح في هذا المثال الشكل الأساسي لما هو أيديولوجي، حيث "يُغفِل الفرد مسؤوليته الرسمية عن الأوضاع بتماهيه المتخيل مع مضمون الوضع المقهور، وهو في هذه الحالة جمال التضحية بالذات". (نفس المصدر: 217.) يُفسِّر هذا الإصرار المسبق لملء الفراغ الرمزي بنشاط الفرد صعوبةَ تحرير المرء نفسه من الهويات المقهورة التي تُدبّر، من وجهة نظر نفسية، سلوكات تدمير الذات ونكرانها. في ضوء هذه المدارك، أصبح من المعتاد سماع النزاعات التي تولي أهمية نسبية للفعل مقارنة بالفكر في التغيير

الاجتماعي والشخصي. فأحد المعسكرين يزعم أن التغيير إنما هو في جلّه مسألة تغيير للسلوك الموضوعي، على أمل أن يتعلَّم الأفراد بالممارسة طرق تفكيرهم من التجارب الجديدة ويُكيّفوها معها. أما المعسكر الآخر فيجادل بأن هناك خطأً ما في التصرفات غير المصحوبة بتغيرات في الخواص العاطفية والفهم الذاتي العميق للتغيُّر اللازم، وأن العاقبة المؤكَّدة لهذا المنحى لن تخدمنا جيدًا في المدى البعيد. في الموضع الأول يستشف المرء تبرُّم الشباب، أما في الثاني فيجد الشك أو التشاؤم المقْعِد الناجم عن إحساس بالفشل في مشاريع التصرُّف التي خُططت تخطيطًا سيئًا. في هذا الصدد، قد تفِي قاعدة جرامشي بالموضوع: 'تشاؤُم الفكر وتفاؤُل الإرادة'. لكني أجادل أيضًا بأن هذا الفصل الزائف بين الفكر والفعل يمكن تجاوزه عمليًا إن نحن أخذنا العوائق المحيطة بهما على محمل الجد، عوضًا عن الحط من قيمة أحدهما.

لا شك أن محصلة اللحظة الثانية من اللّاأدلجة تعتمد أساسًا، وفي الغالب، على الدور الذي يؤديه الآخرون في حياة الشخص، سواء كانوا أصدقاء، الأسرة، أو أعضاء الاتحاد أو الحزب. يبدو أن قدرًا معينًا من التماهي مع قوة الجماعة أمرٌ ضروري لمواجهة المخاوف الموضوعية والتوترات الذاتية التي تولّدها التحركات الأولى صوب البينذاتية. في قصص الأشخاص الذين درستُ حيواتهم بشيء من العمق، اتضح لي أن هذه المرحلة من اللايقين، من المكاسب والخسائر، من إعادة التنظيم للذات، من

المحاولات والإخفاقات، قد تستمر لسنوات قبل أن يرتد المرء للوضع الأيديولوجي السابق أو يؤسس نظامًا جديدًا في فضاء معين من فضاءات الحياة (Sloan 1987). في هذا الصدد، أتفق مع الموقف التحليلي النفسي القاضي بأن استعجال أو فرض التغيير على المستوى الشخصي لا يكاد يستحق المعاناة، ذلك أنه غير مصحوب بفهم معتبر للذات، والإخفاقات اللاحقة لن تزيد المرء إلا خوَرًا أمام فرص المستقبل. لا يعني هذا أن الصديق أو المعالج أو الزوج أو جماعة العمل ينبغي أن يُحجِموا عن إمداد الشخص برؤى واضحة حول الأشكال البديلة للتصرف والفهم، وإنما المقصود ضرورة استحضار الصعوبة المتفردة (والمصنوعة اجتماعيًا) لبعض أنواع التغيير في حق أفراد بأعيانهم. إنني أتساءل، على سبيل المثال، كم من ناشطين خسِرَوا شريكًا قيّمًا محتمَلًا لا لشيء سوى أنهم، أثناء خيبتهم من بطء عمليات التغيير المنشود، ينتهون إلى الصراخ في أوجه المتثاقلين لعلّهم يفقهون، مُتخيِلين بصورة أو بأخرى أن أصواتهم سوف تُسمَع. في هذه اللحظة الثانية من اللّاأدلجة إذن تنفرج المساحات لتماهيات جديدة والأدوار العملية ذات العلاقة. يحتدم صراع الصور المتخيلة لتؤثر نتائجها في درجة التحرك الذي يمكن أن يقوم به الفرد. عادة ما تُجسَّد الأوضاعُ المتاحة للتماهيات الجديدة من قِبَلِ الأقارب والأصدقاء والشخصيات الإعلامية أو القامات التاريخية، ومع ذلك تظل العملية في جُلّها خاضعة للمضاعفات النفسية

لتجارب الفرد الحياتية. معرفة السمات الاجتماعية للفرد لا يكفي للتنبؤ بالعملية أو نتائج التحرك نحو الذاتية. ورغم هذه الحقيقة إلا أن الدافعية لخوض عملية التحول يمكن أن تنمو أو تضعف إزاء الفُرص الفعلية للتفكير والتصرف بطرق تلائم الأشكال الجديدة والمتاحة من التماهي. لهذا السبب، لابد من تفرُّس كل مؤسسة رسمية وغير رسمية تؤدي دورًا في التنشئة الاجتماعية وتؤثر فينا يوميًا، وذلك فيما يتصل بأنواع التواصل والنشاط التي تعززها في أفرادها المشاركين. ومتى صادف الأفراد مساحات مناسبة للتفوه باحتياجاتهم ورغباتهم في التغيير، أمكنهم عندئذ تجاوز المخاوف والتوترات المرتبطة بالتخلي عن الهويات المقهورة.

إن التحركات نحو البينذاتية عبارة عن عمليات دؤوبة وليست محطات نهائية. يمكن في ضوء هذه الملاحظة المتبصرة إفراد لحظة ثالثة من لحظات اللَّاأدلجة. إنها تأتي بعد تدعيم وتكامل الأشكال الجديدة من التفاعل. لعل الكثير قد شاهد كيف تفقد منجزات اللَّاأدلجة نضارتها تدريجيًا لتتحول إلى عادات تلقائية للفكر والتصرف لا تختلف كثيرًا عن نظائرها المستبدَلة. يمكن لدارسي ما بعد الحداثة ممن تعرض لنقد لفكرة الأيديولوجيا أن يجادلوا بأن هذا ديدن الخطابات الأيديولوجية، أن يحل بعضها محل بعض. في ظاهر الأمر هذا ما يبدو بالفعل، لكن الحقيقة هي أن عادات الفكر والتصرف المكتسبة حديثًا عبر عملية اللَّاأدلجة هي بطبيعتها 'ألصق' بالواقع الاجتماعي ومصالح الأفراد. فمثلاً،

لن يصبح اللجوء إلى العمليات الديمقراطية في حل النزاعات أمرًا 'معتادًا' إلا إذا فَقِه الفردُ أنه أفضل من الاستبداد أو الخنوع السابق. وحتى الذين يحاجُّون عن النسبية المتطرفة يُضمرون تفضيلات شخصية لأنواع معينة من الخبرات والعلاقات والمجتمعات. إن التمكين لأي مشروع ينشد التحول الاجتماعي يستوجب الإصرار على إحراز تحسينات ذات معنى، على المستوى الفردي والجماعي والمجتمعي، بالإضافة إلى توافق جماعي يلتمسُ تعيين هذه التحسينات وكيفية تطبيقها. مع ذلك من المهم الإقرار بأن العديد من مفاهيم الماركسية الجديدة عن الأيديولوجيا تشير ضمنيًا على الأقل إلى حالة طوباوية للَّاأدلجة. وبالنظر للنقد ما بعد الحداثي، سيكون من المستحسن تناول الحالة باعتبارها تحركات لاأدلجة جزئية تتمكن بموجبها أشكال التفاعل والمؤسسات من فتح آفاق جديدة لتحقيق التطلعات الفردية والجمعية. غالبًا ما يفشل المعسكران المتجادلان في فهم بعضهما البعض لأنهما اعتادا تحليل المحتوى الفكري للأيديولوجيا منتزعًا من سياقاته الاجتماعية التاريخية. لا يمكن الوقوف على مدى اللَّاأدلجة إلا إذا عولجت هذه المسائل في صلتها بعموم أشكال وأنواع التواصل المتعلّقة بالتصرف. ومن ثم ينبغي عدم اعتبار اللَّاأدلجة تغيُّرًا شاملاً من الباطل إلى الحق، وإنما عملية تخضع من خلالها الأفكار والرغبات المخصخصة سابقًا لإعادة ترميز وإعادة تكييف اجتماعي داخل الفعل التواصلي.

الفصل السابع

تدمير المعنى

إلى حد بعيد، يمكن عزو الحيوات التالفة التي نعيشها في سياق الحداثة إلى أفاعيل التشكُّلات الأيديولوجية التي أرساها استعمار عالم الحياة. بعد أن تسلّحنا بمفهوم نقدي للأيديولوجيا، نستطيع الآن أن ندرس كيف يؤدي تمزق العمليات الرمزية لعالم الحياة إلى العلل النفسية للأزمنة الحديثة. هنا نتلَمَّسُ أخيرًا العمليات التي تُمكِّن الحداثة من تدمير الأُسُس النفس-اجتماعية للمغزى الذاتي للمعنى.

العمليات الرمزية والمعنى

أولاً، يحسن بنا التقديم بتعليق مختصر على طبيعة الرموز. يعتمد المعنى على تفاعل الرموز، وإحدى الطرق لفهم الرموز هي أن نعتبرها آثارًا للعلاقات بين الدوال (مثال: علَم، صليب) والمدلولات (مثال: حب الوطن، النصرانية). ولأن التباين سمة دائمة لعالَم المدلولات، فإن الدوال تتحول وتزحف في علاقتها ببعضها البعض عند استعمالها في التواصل المعبِّر عن المدلول. والنتيجة هي

خضوع الرموز المستمر لعمليات الانحلال والانحسار، الأمر الذي يجعل المعنى 'تحت الإنشاء' على الدوام. كذلك شأن المعاني المتعلقة بالهوية الشخصية، حيث تعاد صياغتها بانتظام على نفس المنوال (Jackson 1984; Wiersma 1988).

يمكن النظر لبناء الهوية أو النفس على أنه عملية موضَعَة للدال (الـ 'أنا') في علاقته بمجال من المدلولات ('نفسي'). تساهم رموز النفس (أبنية الـ 'أنا-نفسي'، صور النفس في علاقتها بالآخرين) في بناء المعنى عبر موضعة الصور الواعية بالذات (أي: الوعي) في علاقتها بتدفق الخبرة. ذكريات الماضي، الوعي بالحاضر، والمستقبل المرتقَب، كل هذا يتيح أوجه استعمال متعددة للنفس أثناء إقامة المعنى على منوال مستمر: الأحاسيس، النوايا، الآمال، والتوقعات والرغبات المستشعرة لآخرين مُعيّنين، والعالم الاجتماعي في عمومه.

يقترح مشهد الرموز في علاقتها بالهوية الشخصية فكرةً مؤدَّاها أن اتصال المادة الغنية لصور النفس بالخبرة الواسعة والعميقة والطويلة في عالم الآخرين سيجعل إمداد الحياة بالمعنى أمرًا ممكنًا. ولتوضيح ذلك، تأمل أمثلة للَّحظات التي يقال أنها توفر شعورًا خاصًا بالمعنى: خروج الوليد للحياة (فقد يرمز لامتداد نفسك، والاتصال بأحد الوالدين، والديمومة عبر الأجيال)؛ إنجاز مهمة صعبة (فقد يرمز للتعبير عن النفس، ثمرة الجهود المشتركة، خطوة باتجاه هدف بعيد المدى)؛ إنتاج قطعة من الفن (فقد يرمز لأي شيء تقريبًا -

النشاط البشري، فض نزاع أو انحلال توتر، تعبير عن حقيقة ما). ربما لاحظ المرءُ أن كل تجربة من تجارب المعنى هذه تشترك في إحالات متكاثرة تصل النفس بالعالم على نحو هام لأن ديدنها سمة التواصل. تستجمع الرموز قوتها باحتواء الطبقات العديدة للإحالات، وأقوى الرموز هي التي يبدو أنها تتيح نفسها لمستويات متعددة من التفسير. وفقًا لافتراض أساسي في التحليل النفسي، يجب توكيد دور الرغبة في تحديد المعنى تحديدًا رمزيًا. تبرز الأهمية الخاصة للرغبة في العمليات الرمزية للطفولة المبكرة. فكما أشار الفصل الرابع، تشتمل التنشئة الاجتماعية المبكرة للطفل على تفاعل جدلي بين الاحتياجات العضوية للطفل وبين تلبيتها من قِبل أولياء أمورهم في سياق اجتماعي-ثقافي معين. هنا يجري استبطان نماذج تفاعلية هي حصيلة التصرفات الفارقة من جهة أولياء الأمور والاستجابات المزاجية المتعينة من جهة الطفل. تنغرس هذه بدورها في تمثيلات عاطفية عميقة عن النفس في علاقتها بالآخرين، لتعمل بمثابة الأشكال المفروضة على الجسد، وتؤطّر النشاط العضلي، والتعبير العاطفي، والفهم البينشخصي في نطاقات محددة. حقًا إن اللغة، في أوسع دلالاتها، هي أول شيء يستولي على خبرة الطفل عن جسده. فالاحتياجات تُحدَّد وتُبيَّن وفقًا للمفاهيم والكلمات والإيماءات والإشارات المعقولة جماعيًا. ومهارات اللغة تتطور لتنفرد بتيسير التفاعل، والتفاوض البينشخصي، وتلبية الاحتياجات. تأمل هذا المثال لتفاعل طفلة في الثالثة من

عمرها مع أبيها المنهمك في التحدث إلى أمها:

أبي!

هاه؟

أبي!

نعم؟

أتود أن نلعب بهذه الشاحنات؟

لاحقًا، أبوك متعب. العبي لوحدك قليلاً ثم سنصنع بعض الكعك سويًا، اتفقنا؟

حسنًا! وهل يمكننا صنع الكعك بالشوكولاتة؟

بالتأكيد.

إنها تريد اللعب، تريد التفاعل مع أحدهم. إن الصيغة المحددة للتفاعل لا تعنيها كثيرًا. ما تحتاج إليه ويعنيها بالأساس هو الإحساس بأنها جزءٌ من عالم الأب وأنه جزءٌ من عالمها أيضًا. يعرضُ الأب أمَلاً يرضي ابنته مؤقتًا. ورمز الإحساس بالمعية الذي يوحي به احتمال إعداد الكعك سويًا هو مقصود لملء الاحتياج العاطفي الفوري للطفل. وهكذا يَمضي الأمر. تؤجّل احتياجات الطفل باستمرار تحت ضغط الضرورة. وتمتلئ الذاكرة بطبقات متوالية من رموز التفاعل والإشباع المشحونة بالعاطفة لتوفّر أساس الصور الواعية عن

النفس في علاقتها بالآخرين. وهكذا تنزاح احتياجات الطفل العاطفية الملموسة شيئًا فشيئًا لتتبدى في أشكال اللعب والخيال وفي المطالبة بمزيد من الإشباع لمزيد من التوق إلى القُرب والارتياح والاعتراف والاطمئنان. وعليه فإن الرموز، نحو 'أنا وأبي نصنع العكك معًا'، تشتق شطرًا من معناها عبر علاقة تصِلُ حركة الرغبة في سياق بينشخصي بنمط تفاعلي مستبطن سابقًا. تتسم هذه العلاقة بعدد من الأوجه الأساسية: التثليث (النفس-الرغبة-الموضوع/الشيء)، التواصل، التعرُّف، والفهم. ومن الاصطلاحات التي تتداعى للذهن عند وصف نوع الخبرة الرمزية اصطلاح دلتاي (1961): 'الخبرة المعاشة'. إنه يعبر عن اكتمال أو امتلاء مفقود عند غياب المعنى أو ضعفه.

ينبثق هذا الامتلاء من تفاعل متحرر نسبيًا بين الذاكرة (مثال: الذكرى الجميلة التي تستدعيها البنت لآخر مرة صنعت فيها الكعك مع أبيها)، والرغبة (التنعم الجسدي أثناء الأكل، والبحث عن الاعتراف والقرب)، والتواصل (قدرتها على تمثيل رغبتها بالكلام وعلى الإحساس بأن احتياجها أصبح مفهومًا). جملة القول، يقتضي الترميز توسُّط اللغة والثقافة في علاقة الذات بالموضوع. إنه يعتمد على العمليات الأساسية للإدراك، والإحساس، والتذكُّر لصناعة تفاعل اجتماعي ذا معنى يمكن أن يُعبَّر عن الرغبة من خلاله. لنتخيل أن الأب، ولأسباب عُصابية، اعتبر استدعاء ابنته لانتباهه أمرًا لا يُطاق. لربما تجاهلها، صرخ في وجهها، أو

حتى ضربها. لو تكرر حدوث هذا، فإن إحساس البنت بحاجتها للاهتمام سيرتبط في النهاية بتمثيلات سلبية لامَوعِية عن إهمال أبيها أو غضبه. سوف تمر محاولاتها اللاحقة (أو حتى في وقت متأخر من حياتها) للتعبير عن حاجاتها المشروعة للعون أو الصحبة بهذا المرشِّح (الفلتر) قبل أن تُفصِح عنها، وقد تصوغ أسلوبها في إنشاء الطلبات على نحو يحول دون أخذها على محمل الجد -كأن تتظاهر مثلاً بأنها لا تريد ما طلبته فعلاً، أو أنها لا تستحق الاهتمام، أو تتوقع أن أمنيتها ستُوهَب. سيفرض هذا المرشِّح قوته التقييدية لأن البنت ستعجز عن التمييز بين صورتها عن نفسها بهذا الاحتياج المشروع وبين صورة أبيها المهمِل الحريص على إيقاع العقوبة. ستندمج (صورة) النفس الراغبة مع الـ 'الأب النذل' في مزيج من الآثار السلبية، ومنها تألُّم البنت من جراء تعرضها للإهمال، والرفض، أو الضرب، وأيضًا ردة فعلها تجاه هذا النوع من التعامل، والذي يصعُب عليها الحديث عنه مخافة التعرُّض لمزيد من الرفض. وإذا ما استقرَّتْ هذه الصور السلبية اللَّامتمايزة للنفس في علاقتها بالآخرين، تهشَّمَ امتلاء الخبرة الرمزية في فضاء معين من حياة الشخص؛ فيحل الصمت أو التصرف العقيم محل التواصل، ويحل القهر محل الفهم، فتتراجع أمنيات الطفولة وآمالها إلى أشواق ذاتية غامضة مدى الحياة.

إن هذا التصور للأفكار الخاصة والرغبات المقموعة يوازي نظيره عند ألفرد لورينزر (1976)، المحلل النفسي الألماني الذي أخذ عنه هابرماس قراءته اللغوية لنظرية التحليل النفسي (انظر: هابرماس 1971؛ Bleicher 1980). يقدم عمل لورينزر قرائن لكيفية فهم الأيديولوجيا باعتبارها انتزاعًا للترميز. يوظف لورينزر اللغة الفرويدية في شرح عملية الانتزاع هذه فيصورها بأنها انفصال للعاطفة عن الفكر، ولكن خلافًا لفرويد الذي استخدم الاستعارات الهيدروليكية لتفسير الكبت وغيره من الأنشطة الدفاعية، انصب اهتمام لورينزر على الأوجه اللغوية الرمزية للمدافعة. حين يسلم التواصل والفعل من التكبيل والقهر الناجمين عن عوامل السيطرة في العلاقات الاجتماعية، فإنهما يتّسمان عندئذ بتماسك الفكر والشعور. وفي عبارة يسيرة: ما يُقال ويُفعل مقصودٌ ومُستَشعَر. يمكن فهم المقدرة على بلوغ هذا المستوى من التكامل في ضوء نظرية علاقات الأشياء (انظر الفصل الرابع). إن هذه المقدرة مغروسة في تطور متقدم في بنية الشخصية يتضمن القدرة على احتمال الصور المتناقضة وغير المثالية للنفس والآخر، بالإضافة إلى تمييز النفس عن الآخر. يمكن وصف الخبرة الشخصية المرتبطة بتماسك الفكر والشعور والفعل بأنها خبرة مُرمَّزة. تنشأ العمليات الدفاعية حين لا يمكن إدارة الانفعالات المستثارة بنزاع بينشخصي أو إساءة أو صدمة إلا بالارتداد إلى تنظيم نفسي أقل تكاملاً.

يصوره لورينزر بأنه انحلال للترميز إلى 'علامات' (أفكار موضوعية مجرّدة من الإحساس)، و'قوالب مبتذلة' (انفعالات/ اندفاعات حدّية). يمكن للعلامات أن تنشأ عن العقلنة، الفَكْرَنَة، الإنكار، أو أي إجراء معرفي يتجنَّب ربط فكرة أو نية مرفوضة بالمكون العاطفي الذي كان يمكن أن ترتبط به لولا القلق والخوف والشعور بالذنب. أما القوالب المبتذلة (والتي يجب تمييزها عن المقصود في الاستعمالات النفسية الاجتماعية) فأرى أنه يمكن فهمها في ضوء علاقات الأشياء بأنها انفعالات سلبية مرتبطة بصور اندماج النفس في الآخر. تتألف القوالب المبتذلة مما وصفته نظرية التحليل النفسي بأنه نوايا لامَوعِية، وتجد مخرجها في الفعل حين تتجاوب أوجه وضع/مشهد بينشخصي معين مع عناصر العلاقة الأولية التي أصبح فيها انعدام الترميز ضروريًا. وكما ذكرنا سابقًا، من المرجح أن يصحَب هذا 'التنفيس' تحركات معرفية على مستوى العلامة لتبرير أو تسويغ التصرف الاندفاعي.

ولتوضيح فعل القولبة المبتذلة هذا تخيل التصرف المحتمل للبنت المرفوضة أو المهملة أعلاه، بعد أن كبرت، حين تصادف رجلاً أجنبيًا رائقًا ويتمتع ببنية جسدية جذابة. فحتى لو أظهر الرجل تناقضًا في الارتباط بها أو تمكَّنَت هي مَن تفسير غيابه على أنه مرتبط سلفًا بامرأة أخرى، فالمرجَّح عندئذ أنها ستجده أكثر جاذبية وأن تلوذ به لتُرفَض مُجددًا. باختصار، ستعرف أو تنشئ مشهدًا مشحونًا بالعاطفة تدرك

دورها فيه بوضوح. وفي نسخة من 'التكرار القهري' الذي وصفه فرويد، سيستدعي المشهد الحاضر تصرفات انفعالية أو قهرية تتصل بالقالب المبتذل الذي استقطب مثالية أبيها وغضبه المعلّق. بعد ذلك، من المحتمل أن تُعقلن المحصلة السلبية بلغة تصف أبيها في الواقع: 'لقد كان مهتمًا بشخص آخر [الأم]'. وكما يُنبئ هذا المثال، التصرُّف المستمد من القالب المبتذل تصرفٌ مُشكِل لعدة أسباب. أولها أنه ليس بلا ثمن (رغم أن الفاعل قد يخامره إحساس بالتحرر). فهو قهري وتلقائي ومدفوع. ثانيها، التصرف المقولب يتجاوز/يعطل التفكر الذاتي والتواصل البينشخصي اللّذَين يُلهِمان المرءَ باحتمالات تصرف أخرى. أما ثالثها، فالغالب على هذا التصرف أنه على الضد من مصلحة الفرد المثلى، مع أنه قد يكون فعالاً باعتبار آخر (نظرًا لوقْعه، وخاصيته المؤثرة، ومقدار الانتباه الذي يجلبه، الخ). إن الإيديولوجيا تشارك هذه السمات الثلاث. إن هدف لورينزر من بسط هذا الإطار في فهم الكبت هو التدليل على أن الترميز جزء لا يتجزأ من أي عملية أيديولوجية. زيادة على ذلك، نماذج التفاعل العُصابية التي يستبطنها المرء في التنشئة الاجتماعية المبكرة ليست في العموم قضايا أسرية خاصة، وإنما امتدادات للتناقضات الاجتماعية (مثل الطبقة والتفاوت في النوع الاجتماعي) تنفذ إلى هيكلة النفس.

عند تحليل التحديث الرأسمالي، من المغري رسم تناظر بين استحواذ العقلانية المعرفية الأداتية وبين انتزاع

الترميز المدعوم اجتماعيًا وثقافيًا. ففي السياقات التي تُكافَأ فيها المواقف الـمُشَيِّئة للنفس (وللممارسات الذاتية أيضًا) بالمكانة والسلطة والمال، ما يجري تدعيمه هو انتزاع الترميز بدلاً عن التكامل. فالنجاح في النظام سيتبع المرء الفاتر، المجرد من العواطف، الغارق في المهام، العازم على كبت الاعتراضات، والسطحي في التمثيل والتأثير الإداري 'الملائم'. فدرجة التحكم الذاتي اللازمة لتأمين هذه الحالات لا يمكن إنجازها إلا بقدر كبير من الإدارة العاطفية. ومع أن الربحية والإنتاجية يمكن تعاهدهما على مستوى النظام، إلا أن هناك ثمنًا سيُدفع عاجلاً أو آجلاً من قبل الفرد الذي تلبَّسَ بهذا الأسلوب النرجسي، وسيدفعه في اعتلاله النفسجسدي، وإدمانه، وعلاقاته الخرِبَة، وأزمة منتصف عمره، وخوائه الذاتي. وهكذا يصبح الاعتلال الذهني الوعاء الأخير للمضاعفات الوحشية التي أفرزتها العلاقات الاجتماعية الرأسمالية.

متسلسلة النرجسية-الاكتئاب

عند هذه النقطة، يمكننا التوغل في علم أعراض اضطرابين نفسيين شائعين حديثَين. في الأوساط التحليلية النفسية، لطالما افترُض أن التشكل الصحي للهوية يعتمد على حَل التناقضات العاطفية عبر عمليات استبطان وتماه مُشاكلة لتلك المرتبطة بأزمة أوديب في الأسرة النووية. وبخصوص مقدرة الفكر الرمزي، العلاقة والنضج العاطفي يعتمدان على

حل ناجح نسبيًا للمشكلات الأوديبية. الآن يمكن أن نضيف إلى هذه الاعتبارات الملاحظة المألوفة للمحللين النفسيين حول طبيعة الاضطرابات التي واجهتهم في تناول المجتمعات الصناعية المتقدمة (Jones 1981؛ Frosh 1989؛ Lasch 1979؛ Kernberg 1975).

على مدار الخمسين سنة الماضية أو نحوها، يبدو أنهم رصدوا تراجُع التكتلات الأوديبية العصابية الكلاسيكية من جنس الفوبيا واضطرابات الهوس والهيستيريا. عوضًا عن ذلك، يمكن وصف مرضاهم بأنهم ينتمون إكلينيكيًا إلى عالم الاضطرابات الشخصية، والنرجسيين، والمكتئبين، والساديين المازوخيين، والحديِّيْن، والمعادين للمجتمع، على سبيل المثال لا الحصر. يتسم كل اضطراب من هذه الاضطرابات بالفشل في تحقيق أو إدامة العمليات الرمزية العليا التي تدعم المقدرة على التفكر الذاتي المستقل، والسيطرة على الانفعالات، والتواصل البينذاتي. كذلك تُعتَبر ناشئة عن الفشل في حل المشكلات الأوديبية وما قبل الأوديبية أيضًا. وهكذا تُمثّل الاضطرابات الشخصية قصورًا في تمييز النفس عن الآخر، وعجزًا عن التفكر الذاتي المستقل، ومشكلات حادة في تحقيق العُشْرَة، وسلوكًا اندفاعيًا أو مدمرًا للذات، وصعوبة في الرضا بالسعي الشخصي. في هذا الصدد، تأمَّل الطريقة التي يصف بها كيرنبيرغ مجموعة معينة من المرضى الحديثين:

"هناك مرضى يصفون خبرتهم الذاتية المؤلمة والمزعجة بأنها إحساس بالخواء. في الحالات النموذجية، يبدو هذا الخواء وكأنه النمط الأساسي لخبرتهم الذاتية، نمط يحاولون الفرار منه بالانخراط في أنشطة كثيرة، أو في تفاعلات اجتماعية مسعورة، أو بتعاطي الحبوب والمسكرات، أو محاولة إشباع الغريزة بالجنس والعدوان والطعام، أو الانخراط في أنشطة قهرية من شأنها أن تقلل تركيزهم على خبرتهم الداخلية الخاصة".

(Kernberg 1985: 213-214)

ثم يمضي كيرنبيرغ ليصف مجموعة من المرضى تقابل هذه، مرضى استسلموا لهذا الإحساس بالخواء ليعيشوا حياة آلية رتيبة. أليسَ إتلاف النِعَم الموصوف أعلاه ناجم عن العلاقات الاجتماعية للرأسمالية المتقدمة؟ فلنلق نظرة على من هيَّأتهم تنشئتهُم تهيئة فقيرة لصور النجاح المعتادة، سواء كان ذلك بسبب امتثالهم مشاعر الغير، أو هشاشتهم، أو حساسيتهم أو حتى عجزهم عن إقامة الصور الذاتية المثالية والتماهي مع السلطة المطلوبة لفرض برنامجهم الخاص على الآخرين. بالنظر لارتفاع مبيعات مضادات الاكتئاب، لعل الاكتئاب هو المحصلة الأكثر شيوعًا للتنشئة الاجتماعية في القطاعات المتقدمة للرأسمالية المؤسسية. ورغم أن الأساليب الاكتئابية تمثل في الواقع أبنية شخصية أكثر تماسكًا، إلا أنها فُسّرت بأنها أساليب نرجسية 'فاشلة' (Miller 1986). نشهد في المكتئبين انهيارًا للصورة الذاتية المتعاظمة التي تحمي النرجسيين من سخطهم على أنفسهم حين لا تُلبّى احتياجاتهم

العاطفية الأساسية. وبالتالي يُرشِّد المكتئبون آثارها عبر وسائل أخرى: الخمود، السلبية، النوم، فقدان الشهية أو الأكل المفرط، السوداوية، الحنين للعلاقة الحميمة، التخلي عن المشاريع الشخصية، أو الزهد في الأمل. بمعنى ما، علاقة المكتئبين بعوالم الآخرين عميقة جدًا، ولا تتوقف عند التلاعب بها فقط؛ وما انسحابهم إلا بسبب خيبة ظنهم في الآخرين. بل إنهم يفُوقُون النرجسيين بمدافعة إحساسهم الداخلي بـ 'ثقب أسود' (Grotstein 1991). وعاقبة ذلك هو لحوق الإجهاد بالتماهيات الإيجابية التي تدعم التقدير الواقعي للذات، واصطباغ نظرة المرء بالتمثيلات السلبية العالقة عن النفس والآخر، واشتداد وطأة الاكتئاب.

إن الثقافة تقترح حلولاً متنوعة، بعضها يتضمن استعادة التعلق بالأشياء، كأن يقع المرء في علاقة غرامية، أو يحصل على عمل جديد، أو ينعم بإجازة في مكان بعيد وغير مألوف، أو ابتياع سيارة جديدة. مع ذلك يبدو أن هناك نمطًا جديدًا، لا يقل إشكالاً عن سابقه، في طور التشكُّل لإجهاض هذه الحلول. لوحظ مؤخرًا في أحد بدائل الاكتئاب والنرجسية، ويُدعى النرجسية المضادة، أن الأفراد يعمَدُون إلى تنمية نرجسية سلبية، ويرفضون تعاهد أنفسهم بالرعاية أو استغلال مواهبهم، سعيًا للإبقاء على اتكاليتهم الغاضبة (Bollas 1989). كيف يختلف النرجسيون والمكتئبون فيما يتعلق بانتزاع الترميز؟ سأجادل بأن كليهما يميلان تجريبيًا صوب السطح الناضب للعلامات كيلا تبتلعهم فورة الغضب.

إلا أن النرجسيين من شأنهم الإقبال على القطب الهش للنفس، ليراقبوا قيمتهم ويتصرفوا بطرق تُبقي على الصور المطلوبة لذواتهم. أما المكتئبون فلعل عجزهم عن الاحتفاظ بصور مثالية لذواتهم هو ما يدفعهم في الظاهر للتركيز الواعي على قطب الموضوع، أي على أهمية الآخر (وعلى الأوجه السلبية للنفس في علاقتها بالآخر). إن تشبثهم بموضوع مثالي مضمومًا إلى أمزجتهم السوداوية وتبلّدهم العاطفي كل هذا يمكن تفسيره في العادة بأنه مدافعة لغضبهم الناجم عن الهجران وعن فشل العالم في توفير ذلك الشيء الذي هم أهْلٌ له.

يغلب على النرجسيين والمكتئبين الرضوخ للتنفيس المبتذل حين تتعرض عملياتهم الدفاعية الأساسية للتهديد. وحين يقع هذا فإن ما تقترحه أدبيات التحليل النفسي هو أن النرجسيين ميَّالُون للسلوك السادي أما المكتئبون فيتسلَّطون على أنفسهم مازوخيًا (cf. Miller 1986; Gear et al. 1981). من الصعب، حتى في دراسات الحالات، الوقوف على أصول هذه الأنماط الشخصية في الطفولة المبكرة. وكما يقترح إرنست (1992) على أية حال، فإن ما يهم في نقد الأيديولوجيا في نهاية الأمر هو أن العلاقات الاجتماعية حين تتصف بالسلطوية والاستغلال والبغي فإن التواصل يصيبه التشويه المنظَّم أثناء عمليات انتزاع الرموز التي تعتمد على ما هب ودب من الأساليب الدفاعية المتاحة للأفراد المعنيين. تُستعمل الأساليب النرجسية والاكتئابية هنا لبيان نمطين

مألوفين من الخبرة يمكن ربطهما بالمؤسسات الثقافية والاجتماعية للتحديث الرأسمالي. وأيضًا بقدر ارتباطهما بالتنشئة الاجتماعية الواقعة تحت مُوجِبات الرأسمالية، يكشف الأسلوبان المشار إليهما الأعماقَ النفسية التي يمكن أن تخترقها التناقضات الاجتماعية للنظام الاقتصادي.

الاقتلاع

للشروع في الطور الأخير من هذا البحث، اخترتُ أن أتقدم بمفهوم طريف يقابل نموذج هابرماس، ومنه نستطيع أن نستخلص منظورًا فريدًا وجذريًا حول التحديث الرأسمالي وأثره في العمليات الرمزية. إن المنظور الذي يقترحه المنظران الاجتماعيان الفرنسيان جيل دولوز وفيليكس غاتاري يحمل المرء على قلب الأمور لتفحُّص التحديث من زاوية أخرى. إن منظورهما يقترح البحث فيما إن كان انتزاع الترميز مصدرًا محتملاً للطاقة المحرضة على الفعل الثوري، وسيلة تحرُّك إلى ما وراء النظام الأيديولوجي المقيِّد في ثقافة بعينها. ألا يحررنا استعمار عالم الحياة، على الأقل، من أغلال التقاليد ليُقيم هويات جديدة يتبناها الأفراد؟ حين يؤخذ في الاعتبار أن إعادة الترميز، على النحو الحاصل في التحليل النفسي، لا ترتبط ارتباطًا ضروريًا بالسياق الأكبر للمؤسسات الاجتماعية، ففي هذه الحالة أليست مجرد صيغة للتوافق أو التكيُّف مع الوضع الراهن، نوع من إخضاع النفس للنظام الاجتماعي والتصالح معه؟ لفهم رؤية دولوز وغاتاري، دعونا

ننظر أولاً في حقيقة مؤداها أن كل المجتمعات، بطريقة أو بأخرى، تُخضِع أفرادها لنظام اجتماعي ينظّم ويُشفّر ويوجّه طاقاتهم واندفاعاتهم وبواعثهم النفسجسدية. أو باصطلاح فوكو (1977): الجسد مُراقَب.

في هذه العملية، كل شيء من آداب طاولة الطعام إلى هويات النوع الاجتماعي، ومن طرق العِراك إلى أساليب المعاشرة الجنسية، كل ذلك يجري نقله بطريقة تضمن دراية المرء بما يعمله وبكيفية عمله في غالب الأحوال. بل فوق ذلك، وفي الحدود التي تكون فيها التنشئة الاجتماعية فاعلة، سينتهي الأمر بالمرء إلى 'الرغبة' في أن يؤدي هذه الأمور على النحو الموصوف لها. تُماثِل عملية 'التعويد الثقافي' هذه إلى حد بعيد عملية الأدلجة، تأسيس أفراد جدد داخل الإطار الأيديولوجي. تعمل القوة الاجتماعية على تطويق وإرشاد الجسد من خلال أنظمة الممارسات والتمثيلات. والحدود بين التعويد الثقافي والأدلجة حدود تتسم بالضبابية. فعلى المرء أن يتساءل: أين ينتهي القدر الضروري من التنشئة الاجتماعية وأين يبدأ التسلُّط غير المبرر؟ وفي كتابيهما: 'ضد أوديب'، يحلل دولوز وغاتاري (1983) الأنظمة الاجتماعية من جهة كيفية تشفيرها أو 'إرسائها' للطاقات في بعض فضاءات الحياة، وكيفية حلَّها أو 'اقتلاعها' للطاقات في فضاءات أخرى (cf. D'Amico 1978; Bogue 1989; Best and Kellner 1991). تشير 'الطاقات' هنا إلى 'تدفقات' ضخمة ومتشابكة من الحاجات الجسدية، والرغبات النفسية، والسلع

المادية. يمكن اعتبار التشفير ضربًا من التوجيه المقنن عبر التأسيس لجملة من الممارسات الروتينية وأنظمة التمثيل المقِيمَة لها. يُنجز حل التشفير عندما تنهار هذ القنوات بسبب فقدان الشفرات القائمة شرعيتها نظرًا لفشل السلطة أو حلول شفرات أقوى محلها.

في تصور دولوز وغاتاري، الرأسمالية مسبوقة بحقبتين: نظام 'محلّي بدائي'، منظّم حول صلات القرابة، ونظام 'همجي استبدادي' مفروض على الجماعة البدائية مع صعود الدولة والطاغية الذي يحكمها. تسعى الدولة الطغيانية إلى إخضاع كل التدفقات لسيطرتها. ولقد فُصّلت العديد من الابتكارات (تعمل على مستوى العلامات) لتحقيق هذه الغاية: الكتابة، المال، الضرائب، مراقبة الحضور، القوانين، والمحاكم. ولكن النظام الطغياني ينفجر في النهاية بسبب التناقضات الداخلية الناجمة عن جهود النظام لتشفير وضبط كل تدفقات السلع والرغبات داخله. وهكذا تبرُز الرأسمالية باعتبارها الشكل الاجتماعي السياسي الذي يتجاوز هذا التشفير المفرط. في تلخيص موقف دولوز وغاتاري حول هذه المسألة، يقول بوج:

> "تنزع الرأسمالية إلى إزاحة العلاقات الثابتة والمقيدة بين الناس والأشياء، وإحلال وحدة تعادلية مجرَّدة تأذن بالتبادل الحر، وتبديل كل شيء جزافًا مقابل أي شيء. وليست التعادلات مؤسسة بين السلع المعروضة في السوق المفتوح فحسب، وإنما بين الأجساد والأفعال والأفكار

والمعارف والتخيلات والصور، حيث تعمل هذه أيضًا بمثابة السلع الممكن تحويلها إلى سلع أخرى".

(Bogue 1989:100)

إن تخطّي قيمة الانتفاع إلى القيمة التبادلية المجردة في الفضاء الاقتصادي من شأنه أن يحرر الطاقات الكامنة في المجتمع ما قبل الرأسمالي واذكاء نار التحولات النفسية الثقافية والاجتماعية السياسية (D'Amico 1978). ولكي تسطير قيمة التبادل على هذا النحو، فإن كل شيء من حبوب القمح إلى الأشخاص يجب أن يكون قابلاً للتمثيل بالعلامة نفسها (المال) لتصبح متماثلة في الجوهر. ومع ذلك فإن ما يعقُب التحرر والتعادل المبدَئِيين هو إعادة تنظيم الاقتصاد والنفس عبر الرقابة الحديثة والتحكُّم الإداري والإدارة الذاتية.

"بمسعاها الساخر في تجريد العالم الحديث من القداسة، تقوم الرأسمالية بإبادة كل أشكال التحالف والانتساب ما قبل الحداثية، وتحطيم كل القيود الموضوعة على التطور الاقتصادي...إن الرأسمالية تنشر علاقات السوق في كل مكان، وتصنع انقسامًا مضاعفًا في العمل، لتُنتِج فردًا مزودًا بأنا/أنا عليا، إضافة إلى التشظّي الاجتماعي والنفسي".

(Best and Kellner 1991:89)

إن لب الحجة التي طورها دولوز وغاتاري في 'ضد أوديب' هو أن العقدة الأوديبية، عوضًا عن كونها علامة على

العُصابات المصنوعة أسريًا، تعمل بمثابة آلية دفاعية ضد تسطيح الحياة الرمزية وأيضًا بمثابة سد منيع أمام الرغبة المتحررة بفعل العلاقات الرأسمالية للتبادل السلعي. توصف هذه العملية بأنها فك للشفرة يؤول إلى انخلاع السلطة الاجتماعية من فكرة الإله والملك والأب، لتُحِل محلها العقل التجريدي الذي ينهار هو الآخر مع انصرام عصر التنوير. لقد تحطمت في هذه العملية الرموز والقواعد المهيمنة سابقًا، وكذا الهويات والرغبات المرتبطة بها، وصعدت الأسرة الأوديبية على مدارج الأبوية الموجودة سلفًا لتُطوِق هذه الفوضى. وكما شرح الأمر بوج:

> "تنزع الرأسمالية إلى اختزال العلاقات الاجتماعية في علاقات السلعة التابعة للتعادل الشامل. إنها 'تقتلع' الرغبات في هذه العملية بهدم القواعد التقليدية التي كانت تقيد وتضبط العلاقات الاجتماعية والإنتاج، مثل أنظمة القرابة، والأبنية الطبقية، والمعتقدات الدينية، والتقاليد الشعبية، والأعراف، وهلم جرًا. ولكنها [الرأسمالية] في الوقت نفسه تُبدّل الرغبات بتصريف الإنتاج كله عبر المسالك الضيقة لصيغة التعادل. تتحقق عقدة أوديب من مكوث الرغبة البشرية في الأسرة النووية، ومن ثم فردنتها، كما تتحقق من كون الرغبة المتبقية و 'المسلّعة' هي ما يَستثمِر النطاق الاجتماعي الأكبر، والمنظَّم بعلاقات الاقتصاد التابعة لرأس المال".

(Bogue 1989:88)

إن الإشارة هنا إلى إنتاج نفس الفرد إشارة مهمة. فمع أفول السلطة الطغيانية، يصبح الأفراد طغاة أنفسهم. وتبرز الصيغة البرجوازية لعقدة أوديب باعتبارها رغبة مبدّلة حرَّرَتها الآلة الرأسمالية. وحين تمكث عقدة أوديب بلا حل، فإن علاج التحليل النفسي يتقدم للنجدة. هنا يبدو أننا أمام استعمار عالم الحياة موصوفًا بعبارة أخرى:

"تُطيح الرأسمالية بكل القواعد والقيم والأبنية التقليدية التي كانت تقيد الإنتاج، والتبادل، والرغبة. لكنها في الوقت نفسه 'تعيد تشفير' كل شيء داخل المنطق التجريدي للتعادل (التبادل-المنفعة)، فتُبدّله داخل الدولة، والأسرة، والقانون، ومنطق السلعة، والأنظمة المصرفية، والنزعة الاستهلاكية، والتحليل النفسي، وغيرها من مؤسسات التطبيع...تُعيد الرأسمالية تصريف الرغبات والحاجات في مساحات نفسية واجتماعية رادعة تتولى ضبطها بفاعلية أكبر من فاعلية المجتمعات الهمجية والطغيانية".

(Best and Kellner 1991: 89)

وعليه يمكن صياغة معادلة مُرسَلة بين الاقتلاع وعقلنة عالم الحياة (نقد الخرافات والسلطة الكنسية، تحدي القيم الوالِديّة الاعتباطية، تأسيس مساحات جديدة للحوار والتصرف). ويمكن صياغة تقابل مشابه بين التبديل واستعمار عالم الحياة (الإخضاع لمبدأ الأداء، الإدارة الاجتماعية للأسرة النووية، تشكيل خيارات أساليب الحياة من خلال

الدعايات). غير أن هذا التمييز لا يصمد إلا مؤقتًا، ذلك أن الحركات الاجتماعية أو النفسية التي تظهر باعتبارها قوى اقتلاع لا تلبث أن تقع في قبضة قوى التبديل.

فمثلاً، ارتدت الطاقات المحررة بفعل تداعي السلطة الوالِدية في الحقبة البرجوازية إلى تراجع مذعور نحو أشكال اجتماعية طغيانية مع صعود الفاشية (Bogue 1989). ولضرب مثال أحدث من هذا، تأمَّل طاقات موسيقى الـ 'بنك روك' punk rock كيف جرى تسليعها سريعًا وإحلالها باعتبارها 'الموجة الجديدة'. وللإطاحة بالفاشية والتسليع معًا، على المستويين الاجتماعي والفردي، اقترح دولوز وغاتاري ما أسمياه بالعملية الـ 'الفصامية'. إنهما على دراية تامة بمعاناة الفصاميين، لكنهما يعتبران النفسية الفصامية شكلاً من أشكال المقاومة الثورية ضد التبديل الذي ألحقته الرأسمالية بالرغبات المحررة.

> "إن النموذج المحتذى للثائر ليس المرء الحزبي المنضبط، وإنما الفرد الفصامي، الفرد المقاوِم للمسلّمة الرأسمالية، الرافض لأوديب، المبعثِر للقواعد الاجتماعية، والقادر على اقتحام حواجز التبديل وصولاً إلى مجال التدفقات والكثافات والصيرورة بما يفضي إلى تهديد النظام الرأسمالي برمته".
>
> (Best and Kellner 1991: 91-92)

ومن دون أن ندلُف إلى المسألة المثيرة للاهتمام حول

المسلك الفعَّال الذي يمكن أن تنتهجه هذه الأحوال النفسية لبعثرة النظام الاقتصادي، يمكن أن نستمد - من هذا المنظور - قرينة توضح طبيعة اللّاأدلجة وإعادة الترميز. كلاهما يسعيان إلى نفي التجسيد والتشييء، واستعادة ذلك الضرب من التدفُّق الآني السيميائي الذي يُفتَرض أن تنتجه الصورة الأساسية من الاستجواب التحليلي النفسي (انظر: Barratt 1984, 1988, 1993). وأيضًا يمكن فهم هذه المسألة في ضوء اصطلاح أدورنو من جهة أنها عملية 'جدلية سلبية' (Adorno 1973 Jay 1984; Jameson 1990;). والجدلُ ما زال ساخنًا حول غرض إعادة الترميز: أينبغي أن يكون الانفلات أو التوجيه، البينذاتية أو الذاتية الفصامية؟ (Frosh 1989). في هذا الصدد، يشترك الحداثيون من أمثال هابرماس وما بعد الحداثيين من أمثال دولوز وغاتاري في نقدهم لاستعمار عالم الحياة لتوسعة السوق وإدارة المجتمع وتنشئة أفراده اجتماعيًا. كلا الموقفين يشيران إلى الحاجة لمساحة اجتماعية ونفسية إضافية لاشتغال الرغبة وتعقيد العاطفة ورهافة الحس تجاه القيم الجمالية وتعرُّف الفرد على ذاته. لسوء الحظ، رغم أن أيًا من هذين العالَمين يمكن أن يُعرِب عن نفسه في عملية التحرر من الاستعمار إلا أن استرشاده بعمَل القوالب المبتذلة واردٌ أيضًا (والتي ربما اعتبرها دولوز وغاتاري تكتلات للرغبة آخذة في الانشطار أثناء عمليات التشفير). بعبارة أخرى، إما أن ينشأ النشاط الفني عن تنفيس مُنمَّط أو يعمل على إبطال القوالب المبتذلة (أو هما معًا). إن المقاومة السياسية لاستعمار عالم

الحياة يمكن أن تكون قهرية أو مازوخية، أو نشاطًا أساسيًا غير مؤدلج يفضي فعلاً إلى التغيير المنشود (أو كليهما). والسؤال، باختصار، هو: تصريف الرغبات أم عدم تصريفها؟

الأشكال المتحولة للتسلُّط

ليس في مقدوري توقُّع ما إن كان القارئ سيفهم التشكُّلات الأيديولوجية باعتبارها انتزاعًا للترميز أو عملية تبديل. في كلا الحالتين، رغم ذلك، هناك موقف مبدئي لتفسير أزمة النفس الحديثة بأنها بعثرة للعمليات الرمزية. يجب الآن التصدي للسؤال الملِحّ: هل يمكن للتشكلات الأيديولوجية المعاصرة مضمومة إلى علم نفس الأمراض المرتبط بها أن تُعزى إلى انتزاع الترميز (أو مبدأ الاقتلاع) واستعمار عالم الحياة؟ يتحفنا ليفسي (1985)، في مقال يستثير الفكر، ، بمقاربات مهمة للبت في هذه المسألة نظريًا. يجادل ليفسي بأن انتباه هابرماس للسّمات التجريدية أو الرسمية للفهم البينذاتي والكفاءة التفاعلية - المجال الذي استأثر بجل اهتمامه مؤخرًا - يعوزه الاعتضاد بتحليل الحواجز النفسية الديناميكية المانعة من مأسسة القدرات الخاصة بالتواصل والمعايشة العاطفية. ورغم إقراره الخطابي بأهمية البُعد السّلبي للحداثة، إلا أن هابرماس فشل في إدراك التداعيات الوخيمة التي ألحقتها الأشكال الحديثة للتمايز واستعمار عالم الحياة بقوة الأنا اللازمة لإقامة نظام اجتماعي

مبني على التواصل الأصيل والاعتراف البينذاتي (Livesay 1985:78).

باختصار، معظم أبناء التعويد الثقافي والتنشئة الاجتماعية في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة ليسوا مهيأين نفسيًا للانخراط في دمَقْرطة الفضاءات الاجتماعية الخاضعة حاليًا للتوجيه الإعلامي المجتمعي من قبل الشرطة، والأخبار التجارية، والدعاية، والاختبارات التعليمية والنفسية، وبيروقراطيات الرفاه الاجتماعي، والمصارف الخاصة، ودوائر تدقيق الجودة، وهلم جرًا. يُقرر ليفسي أن المتلازمة النرجسية المعاصرة ترمز بعناية إلى وقْع الحداثة نظرًا لاشتمالها على آليات نفسية متعددة لاعتراض القُدرات الميسّرة للكفاءة التواصلية والعلاقة الرمزية الأكمل بالآخرين.

> "تقريبًا تعمل كل السمات الجوهرية الملازمة للنرجسية على تقويض الشروط القبلية للتعرُّف البينذاتي...تعمل الدوامة [النرجسية] للخواء، والحسد، والغضب، وهضم القيمة، وإعادة إنتاج الخواء، على جعل البينذاتية مستحيلة، وأيضًا تحول دون تبنّي موقف منفتح على منظور الآخر".
>
> (Livesay 1985: 80)

كذلك يجادل ليفسي بأن الأسلوب النرجسي يتولّد من الفشل في رفع المثالية وتمييز تمثيلات النفس عن تمثيلات الآخر. إن العجز عن رؤية الآخرين رؤية واقعية وعن تمييز

النفس عاطفيًا عن الآخر "يؤلّف أساسًا قلقًا للمهارات التي ستقوم عليه، مثل مهارة تبادل الأدوار في المعايشة العاطفية، والانفتاح على مقولات الحقيقة عند الآخر، والكفاءة التواصلية، والتعرُّف البينذاتي" (Livesay 1985:85). كل هذه المهارات جَدارات يرى هابرماس أنها جوهرية لإنجاز الديمقراطية والتحرر من الاستعمار. وبما أننا على دراية الآن بهذه الصورة للنعوت النرجسية، فإننا بحاجة إلى اعتبار الهيئة التي يسعى ليفسي من خلالها إلى ربط علم نفس الأمراض النرجسي بالشروط الاجتماعية للرأسمالية المتأخرة. بعبارة أخرى، كيف يتأتّى لهذا النظام الاجتماعي المعين أن يُنتِج بالضبط نمط الشخصية الذي يدعم النظام ويتعاهده عوضًا عن مساءلته وتحويله؟ يتابع ليفسي هابرماس فيبدأ بحثه عن الأصول الاجتماعية لنمط الشخصية النرجسية في التناقض الأساسي بين النظام وعالم الحياة في الرأسمالية المتقدمة. في فضاء تشكُّل الشخصية (المعروف بالتنشئة الاجتماعية)، ينشبُ التناقض الاجتماعي المؤثّر بين "التوقعات الرائجة عن تحقيق الهوية المستقلة للأنا وبين التقويض المنظّم لقوة الأنا الضرورية لتدعيم هذا المستوى المرحلي من نمو الهوية" (نفس المصدر: 83). يُعزَى هذا التقويض إلى السمات النسَقية التي تناولتها مراراً في أوقات سابقة، بما فيها "الاتكالية المعزَّزة من قِبل الملكية الخاصة والتحكم في وسائل الإنتاج، والتقسيم الهرمي للعمالة، والسياسة المقيَّدة بالإدارة، والحدود البنيوية المفروضة على الفعل الاجتماعي بواسطة منطِق السوق" (نفس المصدر).

يُشير ليفسي إلى الشعور بالتناقض الذي يسم تجربة الأشكال الاجتماعية بسبب الصدام المحتدم بين ثقافة تقرير المصير ذاتيًا والمسؤولية الشخصية تجاه الإنجاز وبين التجارب الواقعية للاتكال والفشل التي، طبقًا لتلك الثقافة، يجب عزوها إلى عيوب شخصية. أضيف أن هذه ليست مجرد مسألة نظام يَعِدُ الناس بأكثر مما يُطيق. إن الفرد الحديث مكبلٌ أولاً وأخيرًا بالتنشئة الاجتماعية في عالم يعوزه الامتلاء والثراء. إن الأبنية الشخصية التي تفتقد التمييز بين صور النفس والآخر لا تدعُم التصرُّف المستقل والتفكُّر الذاتي الضروريين للعيش وفقًا للمثال الفردي - المشكوك فيه - للإنسان الذي يصنع نفسه بنفسه. إن أقوام الرأسمالية 'الصانعين لأنفسهم' لم يصنعوا أنفسهم ولم يستقلُّوا بذواتهم. لقد أنتجهم النظام لخدمة النظام وإنهم يُنجزون مهامهم في العموم عبر الجهل بذواتهم والاستغلال السافر للآخرين. إن المشكلة ليست سلوكية وكفى. إن سلوكاتهم مشروطة بالعملية الأيديولوجية التي تصطدم فيها التوقعات بالإمكانيات الموضوعية على المستوى الثقافي، أما على المستوى النفسي فإن انبعاثهم لإحراز القبول والجاه يحجزهم عن ملاحظة التناقض الخارجي. وحين نستحضر الأبنية الرمزية الأيديولوجية التي تتوسط عمليات التنشئة الاجتماعية، فإنه يمكننا عندئذ أن نتساءل عن تأثير هذا التناقض في الأطفال أثناء عملية التنشئة فنتبيَّن بذلك أصل النمط النرجسي. يسارع ليفسي للإشارة إلى دور الأساليب التربوية المعاصرة للوالدَين

في تغذية التناقض بين المثال الاجتماعي المؤيد للإنجاز الدائم وبين الفرص المحدودة للنجاح:

> "في حدود ما يجده الناس من ضرورة للتغلُّب على انفصال تطلعاتهم عن إنجازاتهم، تُصبح مشاركتهم [الآباء والأمهات] بالوكالة في نجاح أبنائهم إحدى السبل التي يبسطون بها فُرصَ إنجازهم هُم. يُرسّخ هؤلاء الآباء والأمهات إحساسًا بالفرادة وإمكان العظمة في نفوس أطفالهم الذين يُفترض أن يُنجزوا ما يعجز عنه والدِيهم، فيتسببوا في إحساس أطفالهم بأنهم منبوذون نظرًا لأن إقبال والدِيهم عليهم ليس أصيلاً وإنما مدفوع باهتماماتهم الشخصية الخاصة".
>
> (Livesay 1985:84)

لا يستوعِب هذا التصوير كل الأسَر بطبيعة الحال، ولكن بوجود السياق الاجتماعي الاقتصادي المعني بالتنافس والمكانة، لا مهرب للطفل من التشكُّل وفق الشروط التي يفرضها هذا البُعد الرمزي. في الأسَر التي تُنتج الأنماط النرجسية، يجد التناقض الاجتماعي متنفسًا في المواقف الوالدية المتناقضة تجاه أبنائهم - الإكبار المقرون بالحسد والحماس الزائف - ليُقيموا مشهدًا تُحارب فيه عظمة الطفل النرجسيّة قوى الاكتئاب والإحساس باللّامعنى (انظر أيضًا: (Sennett and Cobb 1973; Kovel 1981, 1988; Cushman 1990). ما يتبع ذلك هو انتزاع مؤدلج للترميز. ومن ثم فإن أنفُس هؤلاء الأطفال سوف تُعَاق في أمرين معًا: في قدرتها على

تمييز النفس عن الآخر، وفي رفع المثالية الناجمة عن غياب علاقات التلاحُم مع والدِيهم وبتأثير الخلفية الثقافية لنجوم التلفاز وأبطاله الخارقين. إن نمط الشخصية النرجسية ليس إلا نمطًا واحدًا من أنماط كثيرة يمكن ربطها بعملية عامة لانتزاع الترميز. لذلك ينبغي أن نعتبرها مجرد مثال واحد للمدى الذي يمكن أن تبلغه التناقضات الاجتماعية الثقافية في تعبئة الدفاعات النفسية على نحو يؤول إلى تقويض القدرة على الفهم الذاتي وتكوين علاقة ناضجة. بربط النرجسية بأساليب التربية الوالدِية والتوقعات الثقافية، بقي التدليل على كيفية تورُّط التحديث الرأسمالي في هذا السيناريو. بعبارة أخرى، ألا يمكن أن نعثر على تناقضات ثقافية ونفسية مشابهة في أي مجتمع يتّسم بالتفاوت الطبقي؟ وللتأسيس لعلاقات إضافية بين الأشكال الاجتماعية للرأسمالية وبين علم نفس الأمراض، يشير ليفسي إلى الصلات المتعددة بين استعمار عالم الحياة، لا سيما تمدد إعلام التوجيه المجتمعي إلى باطن عالم الحياة، وبين تأسُس الدفاعات النرجسية.

تَذكَّر أن فصل النظام عن عالم الحياة حصل لمصلحة تعظيم فاعلية الإنتاج. لاحقًا، وفّر ذلك آليات جديدة للضبط الاجتماعي من خلال إخضاع علاقة الفرد-الدولة للعملية البيروقراطية، والمراقبة، وبرامج الرفاه الاجتماعي، وغيرها مَن التوسعات المنظَّمة للسلطة السياسية في فضاء عالم الحياة. يُعد التفاف النظام على عالم الحياة المسرح الرئيسي لرصد العمليات الأيديولوجية الخاصة بانتزاع الترميز. ويرجع

هذا في جلّه إلى كون الفعل الاجتماعي محكومًا منذ البدء بالإعلام عوضًا عن التواصل الرمزي. فيقع ضرب من الانتفاء للذات بمجرد أن يصبح المرء قطعة بشرية في عملية ميكانيكية، مِلفًا في بيروقراطية، ومصدرًا مجردًا لقوة العمل بأجرة معينة لكل الساعة، أو مريضًا في غرفة طبيب. يؤول تنسيق الفعل عبر آليات التوجيه هذه إلى بتر الحاجة للتعبير اللغوي والتواصل البينذاتي. ويمكن رؤية هذا فورًا في الاستجابات للاحتجاجات في أي من هذه الفضاءات. فالمدير يقول: 'عودوا إلى العمل أو افقدوا وظائفكم'. والطبيب لا يريد إلا إجابات مباشرة عن أسئلته حول الأعراض. وربما اعتذر البيروقراطي عن مضايقات النظام ومع ذلك يُرسلك إلى المكتب المجاور لتحصيل ختم آخر على مستنداتك. فعوضًا عن الاحتفاظ بمساحات تحتضن تفاعلات مُصاغَة بأشكال تواصلية أكمل، بما فيها الاحتجاج، يجري إغلاق تلك المساحات باستعمار عالم الحياة عبر آليات التوجيه منزوعة اللغة. حقًا، تقليص التعقيد هو غرض الإعلام الموجِّه. فالاستجابات يجب أن تكون مقننة لتيسير مهمة الضبط الاجتماعي (ليفسي 1985).

لقد بيَّنتْ الأبحاث المعنية بتاريخ حياة الأفراد أنه بمجرد بلوغهم، فإنهم يلاقون صعوبة - حتى المتفكّرين منهم إلى حد معقول - في تركيب تفسير متماسك لخياراتهم وتغيراتهم وذلك بسبب فقر الخطابات الاجتماعية المتاحة لفهم التناقضات الاجتماعية التي خضع لها المرء (Wiersma

1988). في حدود عموم البلوى بهذا الاضطراب في أوساط المجموعات الكبيرة للفاعلين الاجتماعيين، يمكن للمرء أن يفترض أنه يخدم استقرار النظام الاجتماعي-الاقتصادي القائم. بيد أن النظام يدفع ثمن غياب الاحتجاج المنسَّق من جهة رضاه بمواطنة مشلولة عاطفيًا.

"تقوم الغايات الاستراتيجية لدفاعات الأنا النرجسية بإنتاج العواقب التي تخدم استقرار النظام الرأسمالي المتقدم - بالتحديد عن طريق استثارة السلوك الاستهلاكي المصمم لتعويض إحساس النفس بالخواء الباطني، وأيضًا عن طريق إخماد النشاط السياسي في أوساط الناس المهمومين بمداواة شكوكهم عن أنفسهم عوضًا عن شكوكهم المتعلقة بتحويل المؤسسات الاجتماعية".

(Livesay 1985: 87-88)

هل يمكن أن يقال إن النظام الاجتماعي-الاقتصادي تعمَّد إيجاد الأبنية النرجسية وغيرها من أصناف العُصاب؟ قطعًا كلا. الأدق أن يقال إن أنواع العصاب التي عمّت إنما هي منتج جانبي غير مقصود للوقْع التحديثي الرأسمالي، وأن عموم البلوى بها اجتماعيًا يرتد ليدعم إعادة إنتاج النظام لأن النظام نفسه مدفوع بنفس البواعث التي تنتظم حولها العصابات: الجاه والسلطة (السيطرة). أيضًا بمتابعة دراسة ليفسي (وغيرها من الدراسات الاجتماعية)، لعلنا ننبه على أنه مع تقدُّم التحديث، فإن التقاليد لا تحدد المكانة بقدر ما

يحددها منطق السوق والسلطة البيروقراطية. فالمقتدرون على تلبية متطلبات السوق والبنية البيروقراطية سيحظون بالمكانة. وهناك العديد من الطرق والأدوار لإنجاز ذلك، لكن التنافس على أشُدَّه والغالبية العظمى من الأشخاص في أي جيل مُعطى أبعد ما تكون عن المستويات المطلوبة لنيل الاعتراف أو الاعتبار في مجال السعي المقصود. ومع ذلك تستمر صنعة الثقافة في نفخ البُعد المتعلّق بتقدير الذات، وذلك بإذاعة أنظمة القواعد والعلامات الـمُحدِّدة للمكانة عند الشباب والبالغين، لعلهم يستعملونها في تنظيم هوياتهم وأدوارهم الاجتماعية على شروط نظام المكانة القائم. إن نظام المكانة الخاص بالمجتمع الطبقي الرأسمالي نظام مُشكل لأسباب عدة. ومنها ما ذكره ليفسي من أنه يميل إلى إسكات المفتقرين إلى المكانة، ومكافأة المظاهر عوضًا عن الجواهر، وتعزيز الأنماط النرجسية، وتشجيع التنافس على المكانة عوضًا عن الحوار وتكوين التوافق. إن قواعد المكانة هي الأخرى تصبح إعلامًا توجيهيًا منزوع اللغة. إنها تتلقّف الأفراد في تنشئتهم الاجتماعية المبكرة، وتُقيد فعلهم التواصلي، وتُذكي فيهم توَقانًا إلى المال أو السلطة، توقانًا قهريًا مُطوّعًا لخدمة النظام. يبدو أننا نظفر بفهم أفضل حين ننصرف عن التوصيفات الخطية الموضوعية لوقْع الحداثة إلى دراسة الأبعاد الرمزية والأيديولوجية للتعويد الثقافي والتنشئة الاجتماعية مقرونةً بتحليل الأحوال المعاصرة للأفراد والأسَر. ربما بالغ مقال ليفسي في توكيد جوانب التقييد التي يفرضها

التحديث، مُهمِلاً بذلك بعض العمليات التحررية الاقتلاعية. زيادة على ذلك، يميل ليفسي إلى خلط المناورات الدفاعية النرجسية التي يلجأ إليها الـمُحْدَثُون بالصورة المرضيَّة الأخص للشخصية النرجسية. مع ذلك، في سعيه لتوحيد المسالك المختلفة لحُجّته، تمثّل طريقة ليفسي ذلك الضرب من التحليل الذي ألفيتُه ضروريًا:

"إن استعمار عالم الحياة هو في آن معًا مسعى ضروريٌ لتقليص التعقيد البيئي للنظام وإطاحةٌ بمقدرة عالم الحياة على إعادة إنتاج نفسه رمزيًا. تمثّل بنية الشخصية العُصابية اعتمال منطق الأزمة هذا على مستوى الشخصية...أما أبنية الشخصية النرجسية فتعمل في آن معًا على إعادة إنتاج النظام الرأسمالي المتقدم بتفريغ السلوك من التسييس وتسليعه من جهة المكانة وهدم عقلية الإنتاج التابعة للثقافة الرأسمالية، بالإضافة إلى تقويض احتمالات الوصول إلى توافق عقلاني يضفي الشرعية، حتى يقف الناس عاجزين على نحو خطير ومتزايد أمام نظام يولّد كفاءتهم المقيَّدة ويستمد قوامه منها"

.(Livesay 1985: 89-90)

يلزم عن هذا المنظور لوازم بالغة تجاه كل مكون من مكونات عالم الحياة بالإضافة إلى سمات النظام نفسه. إلى حد بعيد، يعتمد تحقُّق اللّاأدلجة على المستويين الفردي والجمعي على تعديل الممارسات المبكرة للتنشئة الاجتماعية تعديلاً جذريًا. يجب تعديلها لكي تدعم تطوير الأبنية

الشخصية القادرة في النهاية على تجاوز النزوات السلطوية والسادو-مازوخية، بالإضافة إلى تأسيس القدر المناسب من التمايز بين النفس والآخر باعتباره أصلاً للاعتراف المتبادل والمعايشة العاطفية الحقة. يجب تبديل الممارسات والمؤسسات الاجتماعية التي فرَّخها التحديث الرأسمالي وأُتخِمَت بالمبادئ المعادية للديمقراطية وبالتنافسِ المؤسّسي على المكانة. كذلك من الواجب مصاولة الثقافة التي تصور العقلانية المعرفية الأداتية تصويرًا مثاليًا وتعمَدُ إلى أنماط التفكير الأخلاقية التعبيرية فتحُط من قدْرها. مع ذلك تظل المفارقة قائمة: رغم وجوب توجيه النظام عبر قرارات مُبرمة بأكمل قدْر عمَلِي ممكن من العمليات الديمقراطية، إلا أن إتلاف التحديث الرأسمالي للحياة النفسية قد بلغ مبلغًا نضَبت معه المقدرة التواصلية اللازمة للتحول الاجتماعي.

الفصل الثامن

التخلُّص من الاستعمار

"لا يملك علم النفس 'سر' الأحداث البشرية، لأن ذلك 'السر' ببساطة ليس من رُتبة نفسية".

(جورج بوليتزر 1947: 120)

في الختام، ما المشكلة مع الحداثة؟ كيف يمكننا تشخيص أزمة النفس الحديثة التشخيص الأمثل؟ من منظور خبير في علم النفس النقدي، يمكن طرح المشكلة كما يلي: يُفضي تحديث المجتمعات الرأسمالية المؤسسية إلى هيكلة أيديولوجية مستمرة للعمليات الثقافية، والمؤسسات الاجتماعية، وممارسات التنشئة الاجتماعية. تُنجَز هذه الهيكلة، باعتبارها متفرعة عن عمليات الدولة والسوق المتعلقة بالضبط الاجتماعي وتعظيم حصة الأرباح، بواسطة اجتياح الممارسات الأداتية التشييئية لفضاءات الحياة التي كانت تسودها عمليات تواصلية من نوع مختلف. بتعبير أدق، يطال التشويهُ الشخصيات والثقافات والمجتمعات المتكوّنة عبر الوسط الرمزي، ويُنجز التشويه بهذه العمليات الأيديولوجية التي تعطّل ممارسة وتنمية القدرات الفردية على

التواصل البينذاتي، والفهم الذاتي النقدي، وإنشاء علاقة مع الآخر.

على المستوى الجمعي، يدُب التآكل سريعًا في الفضاءات المؤسسية المُمَكِّنَة من تصور وتطبيق أشكال اجتماعية وهويات شخصية بديلة، لتحُل محلها أنظمة محكومة بسلطة اقتصادية سياسية كثيفة. حتى لو كان هذا التقييم للحالة صحيحًا من أساسه، أحسبُ أن المرء ما زال مُلْزَمًا بالفصل فيما إن كانت مشكلة حقًا. بعبارة أخرى، أليس من الجائز أن تكون هناك مشكلات أهم هي أولى باهتمامنا؟ لا يمكن أن نتبيّن ما إن كان هذا السيناريو يمثل مشكلة إلا بالرجوع لأنساق القيم. بعض القيم والمخرجات المصاحبة لمراكمة رأس المال المؤسسي أو الخاص ليست ضارة بالضرورة: الفاعلية، التخطيط، السلع والخدمات المحسّنة. إن أهمية هذه القيم لسير الحياة الاجتماعية والشخصية سيرًا سلسًا لا تخفى على أحد ممن أمضى وقتًا كثيرًا في البلدان الأقل تحديثًا، حيث تضطر لتفادي حفر الطريق المهملة فترة طويلة، الوقوف في طابور طويل لإنجاز أتفه المهام، التكيف مع النقص غير الحقيقي في السلع الأساسية، وانتظار نغمة الاتصال طويلاً، وهلم جرًا. ومع ذلك لو قدَّرَ المرءُ سعي الأفراد والجماعات المستنير لتقرير المصير، مؤسسًا على احترام الحقوق الأساسية للآخرين والموزون بوعي مدروس للحاجات الشخصية، فعندئذ سيكون السيناريو الناجم عن أشكال التحديث الرأسمالي مُشكِلاً بالفعل. من منظور مواطن

عالمي في أواخر القرن العشرين، أي منظور امرئ مُلِم بأحوال المجتمعات الرأسمالية - بما في ذلك الإبادة الجماعية برعاية الدولة، والانتهاكات المتفشية لحقوق الإنسان، والاستهلاك الآلي مضمومًا إلى الدمار البيئي المقترن به، وسوء التغذية والمجاعة في أزمنة الوفرة، والتجاهل الخطير للاحتياجات التعليمية والعاطفية لما لا يقل عن مليار طفل - لا يمكن شطب الإحساس بأن المجتمع الحديث في أزمة بردّه إلى مفعول قيم اعتباطية لا أكثر. بل إن قيمتَي احترام حقوق الإنسان وتقرير المصير الذاتي للفرد والجماعة لهما أصلٌ في بحث البشرية التاريخي عن نظام اجتماعي عادل. كذلك تلهبُ هاتان القيمتان شعورًا بالإلحاح العاطفي أصله الإشفاق على المحنة المعاصرة لأقران الإنسانية، كما يستند أيضًا إلى آمال تتوخى سعادة أجيال المستقبل، وإلى هموم أخص ناجمة عن تجارب المعاناة في جماعات يشعر المرء تجاهها بوشيجة خاصة. ماذا عن التوجه العالمي إلى الرأسمالية؟ لقد حمل عدد سبتمبر 1993م لصحيفة امبريميس *Imprimis* الإخبارية العنوان الرئيسي التالي: 'ثلاث تحيات للرأسمالية'. في هذا المقال، كتب مالكوم فوربس بأسلوب بات اليوم مألوفًا جدًا:

"إن الرأسمالية تعمل بأفضل مما يتصوره أي واحد منا. إنها بحق النظام الأخلاقي الأوحد للتبادل. فهي تشجع الأفراد على تكريس نوازعهم وطاقاتهم بحرية للمطالب المسالمة، كما تشجعهم على إشباع احتياجات الآخرين

ورغباتهم، وعلى التصرف البنّاء من أجل رفاه الجميع...لو لم تكن الرأسمالية نظامًا أخلاقيًا إلا بسبب اعتمادها على الثقة لكفاها ذلك".

على افتراض أن معظم القراء الذين تابعوني إلى هذا الموضع سيُصيبهم غثيان مماثل من جراء هذا النفاق، فإني سأمتنع عن أي استشهاد إضافي بهذا المقال. لكن مما يجدر ذكره في حال شك أحدنا فيما نشاهده عيانًا، هو أن الدعاية المعاصرة حول النجاح النسبي لممارسات الاقتصاد الرأسمالي في تعاهد 'النمو' قد أصبحت موضع شك بناءً على اعتبارات اقتصادية (Frbel et al. 1985; Heilbroner 1993) وأيضًا بالنظر للدمار البيئي الناجم عن التطور المنفلت (Bahro 1986; Bookchin 1986; Gorz 1980; Ekins 1992). كان يمكن لهذا الاحتفاء أن يتوارى لو أن كبار مشجعي الرأسمالية أُجبِروا على تضمين معادلاتهم مُعامِل المعاناة الإنسانية المعزوة للتطور الرأسمالي. إني هنا أقصد المعاناة الحسية والمعنوية في الأطراف الرأسمالية لدول العالم الثالث والبلدان الاشتراكية سابقًا (Brunner 1987; Ennew and Milne 1990; Sloan 1990; Ekins 1992) إضافة إلى الرأسمالية حتى النخاع في مدن وضواحي وأرياف غرب أوروبا وشمال أمريكا (Narr 1985; Hayes 1989; Kovel 1988; Wachtel 1989). يَصعب التنبؤ بالكيفية التي سيؤثّر بها 'النظام الاقتصادي العالمي الجديد' و 'التعديلات البنيوية' في هذه المعاناة، ولكن في نطاق غلَبَة منطق مراكمة رأس المال، من المتوقع

أن يتعاظم استعمار عالم الحياة، إلى جانب انهيار شبكات الأمان التي توفرها الدولة للمتضررين اقتصاديًا. وحتى لو شطح بنا الخيال إلى تصور أن احتياجات البشر الأساسية يمكن أن تُلبى عن طريق المكائد الرأسمالية لقوى السوق، لن تنتفي الحاجة إلى مواجهة الإنتاج المنظّم لـ 'اللّامعنى' وعلم نفس الأمراض، بل ينبغي أن تكون حينئذ على رأس قائمة الأولويات في الأجندة الاجتماعية-السياسية. مع ذلك، سأجادل بأننا لا نستطيع الانتظار حتى نبدأ بأخذ الاحتياجات البشرية في الحسبان، في شقّيها المادي والنفس-ثقافي. إن التشاؤم الحالي في صفوف اليسار غير مبرر، وهناك بدائل. وكما يجادل ترينر في مراجعته لنظريات التطور الاقتصادي:

> "يُوصي معظم منظّري التطور، المتطرف منهم والمحافظ، بتقبُّل المزيد من عقود المعاناة في حياة مليارات الناس حتى ينقذهم مفعول الانتشار المناسب أو تدمّر الرأسمالية نفسها، لأنهم أساسًا لا يفقهون وفرة وسعة وإمكانات البدائل المتوفرة".
>
> (Trainer 1989:508)

يمضي ترينر ليجادل بأن قيام أنظمة اجتماعية ما بعد رأسمالية لن يتوقف على التقدم التقني الاقتصادي بقدر توقفه على عوامل نفسية وثقافية مثل الالتزام تجاه الرفاه الجماعي، والنمو الشخصي، وحماية الأنظمة البيئية العالمية والمحلية. يطرح لوميس (1991) نقطة مشابهة حين بيّن أن التطور

الاقتصادي الرأسمالي يُعد في جوهره عملية معادية للديمقراطية.

الدلالات العالمية والمحلية

ما البدائل للتحديث الرأسمالي؟ ما السبُل التي تتراءى من منظور علم النفس النقدي؟ كيف يمكن التقدم في تخليص عالم الحياة من الاستعمار؟ بتأمل الخيارات العملية المتاحة للمواطن العالمي عند هذا المنعطف، فإن السبيل ليست بالوضوح الذي يرتجيه المرء. بعض فرص التغيير تبدو واعدة، لا سيما على المستويين الفردي والجمعي. ولكن بما أن الحداثة تجسّد مواضع غموض عديدة، فكذلك الشأن بالنسبة لكل استراتيجية يمكن تطويرها لمواجهة التحديث الرأسمالي وتنمية أشكال بديلة للتطوير الاجتماعي. إن هذه الحقيقة تذرني في وضع صعب. ولقد انتقدني طلابي وزملائي مرارًا على إبدائي لهذه المشاهد الاجتماعية المحزنة مع الإعراض عن اقتراح العلاج. في الوقت نفسه، يرتعد بعض أصدقائي الناشطين من فكرة التفوه ببعض سبل التصرّف الملموسة، وهذا راجع في شطر منه إلى تخوفهم من أن يتبنَّى البعض خطوطها العريضة دون تمحيص أو أن تُفرض بطُرق تسلُّطية، عوضًا عن إفساح المجال للعمليات ذاتية التنظيم والتي تعد أساسية للفعل الديمقراطي.

إن تصميمي على مواصلة تأمُّل مختلف المواضع

المشكِلة وما يرتبطُ بها من استراتيجيات عمَلية يجب أن يُقيَّم في حدود السياق الذي جادلتُ عنه عبر هذا الكتاب، وهو أن التحركات نحو التحول الاجتماعي عليها أن تسعى إلى تفعيل تنظيمها الداخلي بنفس المثُل التي يؤمّلون إقامتها في السياق الاجتماعي الأكبر.

في الأقسام الثلاثة التالية سأتفقد مجموعة متنوعة من المقترحات الواعدة والمثيرة للاهتمام، مقترحات مؤثرة في تخليص عالم الحياة من الاستعمار. في العموم، تتناول هذه المقترحات فضاءات الحياة الاجتماعية المستوجبة للاهتمام إذا ما أردنا التصدي لهيمنة حتميات النظام على عالم الحياة وقلبها في الاتجاه المعاكس. لغرض الوضوح، قسّمت هذه المقترحات وفقًا للمكونات البنيوية لعالم الحياة الأقرب لها. مع ذلك يؤثر كل واحد منها، على الأقل بشكل غير مباشر، في مكونيّ عالم الحياة الآخَرين وأيضًا يحملُ دلالات لتحول الاقتصاد وتطور التقنية.

الشخصية وتشكُّل الهوية

في الفصل الأول، رسمتُ مشهدًا متخيلاً لشاب من نيويورك يمثّل بعض إشكالات الهوية المرتبطة بالرأسمالية المتقدمة. لقد كانت صعوباته مع التركيز، والدافعية، والحميمية أعراضًا لمجرى حياة تكوَّن عبر سلسلة طويلة من التمزقات في الفضاءات الاجتماعية والثقافية. وعندما ينصرفُ

إلى إقامة علاقاته الاجتماعية وتطوير مشاريعه الشخصية على نحو ذي مغزى أو مُشعِرٍ بالمعنى، فإن توقُّعاته المشْكِلة سلفًا تظل معلّقة وتعجز السياقات الثقافية والمؤسسية التي يمكن أن تحل معضلته عن تلبيتها. لتفسير السياق الراهن لهذا الشاب، من المهم تذكُّر أهمية السياقات الرمزية والعمَلِية واستحضار أن كليهما كانا يدأبان منذ ولادته على صياغة موقفه تجاه الحياة. بعبارة أخرى، تصرفات أولياء الأمور، المعلّمُون والأصدقاء، محتوى البرامج والدعايات التلفازية، مواد المدرسة، المهام المطلوبة منه في العمل - كل هذه الأوجه الملموسة في تجربة حياته التاريخية لا تعني ما تعنيه بالنسبة له إلا 'بقدر ما يبلُوها رمزيًا' على خلفية عالم الحياة. في حالة هذا الشاب، يمكن عزو الغياب النسبي للمعنى والالتزام إلى ترامي مساحات الخبرة الفقيرة من الرموز المتصلة بالحميمية والنشاط الخلّاق. لذا يمكن تخيله وهو يفضي إلى المعالج شاكيًا من إحساس بالخواء والسأم وفقدان الحياة. ولأنه لم يتهيأ له إلا أنماط التفكير الموضوعي، فإنه قد يطلب العلاج بالتداوي، أو التنويم، أو يقرر أنه بحاجة إلى تغيير وظيفته. ولعلي أعيد تقرير المشكلة مجردة: إن استعمار مكون الشخصية في عالم الحياة من شأنه أن ينتج أشكالاً مختلفة من أزمات الهوية وعلم نفس الأمراض لأنه يعترض التكوين المبكر للنفس، ويُفتت الأسس المؤسسية للقواعد والقيم التي يشاركها الفرد كما يزيح المصادر الثقافية الرمزية للمعنى ليُحِل محلها الإثارة المجرّدة. إن تخليص هذا الفضاء

من الاستعمار يتطلب مقارعة الانتزاع الأيديولوجي للترميز بإعادة ترميز نازعة للأيديولوجيا.

تنقدح جملة من المقترحات في هذا الصدد؛ فيمكن للمرء مثلاً أن يبدأ برعاية القدرات المعززة للبينذاتية ورؤية اجتماعية بديلة في الجيل التالي. سوف يعتمد تخليص عالم الحياة من الاستعمار على تعديلات مبكرة في التنشئة الاجتماعية من شأنها أن تساند تشكُّل أبنية شخصية تنفي المثالية، وتتسم بقدر كاف من التمايز بين النفس الآخر. وكما اقترح الفصل الرابع، تُعد هذه الأبنية من مقومات المعايشة العاطفية، والتوجهات الديمقراطية، والوعي بالذات. فكلما توافرت هذه الخصال في عامة الناس، تضاءلت المتعة التي يجدها المواطنون في التحكم بالآخرين والتلاعب بهم وصعُبَ على الدول تأمين سلطتها عبر التعذيب والتخويف والدعاية الزائفة. كذلك يمكن للمرء أن يتوقع إحساسًا أعظم بالحاجة إلى الموازنة بين الاحتياجات الشخصية والمتطلبات الجماعية والاستعداد للتوجُّه إلى توافق تعدُّدي يغطي أكبر قدر ممكن من فضاءات الحياة. في تناوله لهموم موازية للتي تناولتُ، تفقد كريب دلالات نظرية علاقات الأشياء وما توحي به للتنظيم الاجتماعي ليصل إلى استنتاجات مشابهة. أولاً، هو يصف نعوت النفس التي يمكن أن تُلائم أزمنتنا أكثر من الأشكال الطاغية للشخصية:

"تقدم نظرية علاقات الأشياء نفسًا 'مثالية' مُطورَة قوية بما يكفي للإذن بالمشاعر القوية والتسامح معها، والتي غالبًا ما تكون المشاعر المكروهة للاتكال والغضب، إن لم يكن البغض، ولكن دون تصرُّف أعمى أو متسرع بناء على هذه المشاعر. سيكون للنفس إحساسًا راسخًا معقولاً بحدودها الخاصة، وقدرة على اختبار الواقع وقياس الخيال أمامه، إضافة إلى القدرة على العمل الخلّاق في العالم الذي يتوسط الواقع الباطني والظاهري".

(Craib 1990:198-199)

ينبه كريب على أنها لن تكون نفسًا كاملة، ولكنها ستكون على الأقل غير أنانية، وميالة لإسقاط الأجزاء غير المقبولة من النفس على الآخرين (باعتباره إحدى وظائف النزوات المقولبة). ستكون هذه النفس أبعد عن السقوط في جدلية التسلط-الخضوع في العلاقات الاجتماعية. ما أشكال التنظيم الاجتماعي التي يمكن أن تدعم نمو هذه النفس؟ يجيب كريب:

"تتضمن في المقام الأول ترتيبات تأذن بأمومة (وكذلك أبوة) جيدة بما يكفي، دون أن تصنع عيوبًا في فضاءات الحياة الأخرى لدى أولئك الذين سيُصبحون 'آباءً أسوياء ومخلصين'. من الواضح أن هذه الترتيبات لا وجود لها الآن. أعتقد أنها توحي بما يمكن أن نطلق عليه 'مواصلة تربية الوالدين بواسطة المدرسة'، ربما عبر مزيد من الانخراط اليومي الواقعي للوالدين في

التعليم، بما يسمح بظهور 'أنا' مركَّبة متكاملة غير متشظية، 'أنا' خارجية قابلة لأن تُبصَر وتُفهم وتُستبطَن".
(Craib 1990:199)

لإيجاد التغييرات المرغوبة، على البالغين أن يعمدوا إلى إقامة مخزون غني بالصور الثقافية المتخيلة للمجتمع البديل. إن الحاجة ملحّة إلى رؤى واقعية ممكنة لمجتمعات طوباوية سليمة من الفردانية والاستهلاكية. وكما جادل ماركوزه (1964)، يثبط الإعلام الرغبة في التغيير الاجتماعي عبر تصريحات تؤكد وصول اليوطوبيا وأن أي فرد يخدم النظام سوف يجني منافع خدمته. لكسر أغلال العبودية، ينبغي على البالغين الذين ضاقوا ذرعًا بالواقع المرير أن يفكّروا في تعاهد الأطفال من أجل تحصين الأحلام البديلة. ولأن تفاصيل هذه الأحلام تتطلب تكوينًا نشطًا في سياقات معينة، فإن إحدى الاستراتيجيات الواعدة تقتضي الوثوق بالعملية التي تُنقل عبرها القيم من جيل متقدم للجيل التالي، وذلك لضمان أن الأطفال قد عقَلُوا الرسالة التي مؤداها أن التعددية مرغوبة وأن التغيير الاجتماعي ضروري. تؤسس هذه الرسالة إمكانية تخيل طرق بديلة للقيام بالأشياء. لاعتبارات عملية، يحتاج الأطفال إلى تواصل مستمر مع طيف واسع متنوع من أولياء الأمور والمعلمين والمواطنين والعاملين الذين يعتنون بشرح عوالمهم الخاصة للأطفال عبر عدسة قِيَمهم الخاصة. ينبغي لأولياء الأمور توكيد التعلُّم بتعريضهم للتجربة والممارسة، ليس في المدارس ومراكز التربية فحسب وإنما

هناك في المدن والأرياف أيضًا. من شأن هذا التعرُّض لأنماط شتى في حياة الكبار مضمومًا إلى الفضاءات المادية والثقافية أن ينمّي إحساسًا غنيًا ببدائل الحياة، إضافة إلى تكميل خيارات أساليب الحياة بقيَم مفصّلة تفصيلاً حسنًا. ولكن إحدى المشكلات الدقيقة في هذه الاستراتيجية هي محاولة تجنب التلقين، والمفضي إلى التعلُّم الفارغ والتمرد أو الامتثال الرجعي. كذلك من الصعب إيجاد موازنة ملائمة بين القيم الفردية والجمعية كلما تحولنا بعيدًا عن الأخلاقيات المتمركزة حول الذات. ولكن باستحضار المفاوز التي لم تُقطع بعد - لا سيما في الولايات المتحدة - قد تكون هذه مشكلة صغيرة. إن المهمة الأولى هي حشد التصورات الاجتماعية حول الهوية. وكما كتب بول:

> "من الضروري للأفراد أن يحرزوا بعض التقدم تجاه تصور اجتماعي لهوياتهم، إن أُرِيد للصراع الاجتماعي نحو شكل اجتماعي بديل أن يكون فاعلاً أو جديرًا بذلك. فإن كان فاعلاً، فذلك لأن الأفراد كانوا عازمين على إخضاع المكاسب التي حققوها كأفراد للمكاسب التي لا يمكنهم تحقيقها إلا عبر التصرف الجماعي. عليهم أن يجدوا مطلوبهم الخاص داخل مشاركتهم في ذلك الفعل".

(Poole 1991:155)

تأتي القدرة على إخضاع السعي المتمركز حول الذات بهذه الطريقة من تطور أخلاقي يتجاوز الطور الأخلاقي

المرتبط بالنرجسية وغيرها من علم نفس الأمراض. ومن التوجهات الأخرى للتخلُّص من الاستعمار على المستوى الشخصي التوجُّه لاستعادة الجسد. إن هذه قضية مركزية في أعمال فوكو (Rabinow 1984; Miller 1993) والنسويات الفرنسيات من أمثال كريستيفا إريجاري (انظر: Best and Kellner 1991; Elliott, 1992). هناك أشكال معينة من الفنون والممارسات الثقافية تعطي اعتباراً للجسد، مثل الرقص والتمثيل الصامت، ولديها القدرة على تقليل الاغتراب عن الجسد، وتدعيم الوعي بأحوال عاطفية غير معترف بها، كل ذلك عن طريق مساعدتنا على الخروج 'من أفكارنا'. فيما يتصل بهذا الموضوع، لدي مشاعر ملتبسة حول التدريب المنظّم، لا سيما حين يهدف في الأساس إلى تطوير جاذبية خارجية أو روحًا عسكرية جماعية. ومع ذلك ربما تأكَّدَت أهمية أشكال التحرُّك الجسدي العفوي، كتلك المرتبطة بمعظم الرياضات، كلما اتَّسمت الأعمال بطول القعود وأصبح الإجهاد الحضري أعظم انتشارًا. ومثلما يُنبئنا فشو الاعتلالات النفسجسدية، تنتزع أساليب الحياة الحديثة ثمنًا معينًا على مستوى الجسد. مثلاً، لاحظ علماء أنثروبولوجيا الجسد أن التوتر العاطفي في الحياة الصناعية الحضرية تسبَّب في اختلال مألوف لوضعية الرأس، وضعية وصفها هيرنوكس (1984) بأنها وضعية 'كراهية'، تكون الرقبة فيها مشدودة والأكتاف محدودبة، معبرة بذلك عن فقدان الأمان أو التكتُّم على عدوان مكبوت. تقتضي المشكلة في هذ المجال البحث

عن سبُل للشعور بالتجسُّد لكن دون تشييء لأبداننا، كما لو قيل 'الآن سآخذ جسدي في نزهة مشي برية' أو حتى مجرد تبني منتج جديد من منتجات أساليب الحياة المتعلقة بصحة الجسد. لا يمكن إنكار دور آلات التمرين الرياضي في زيادة الصحة البدنية، ولكني أشك في استحقاقها للثمن إذا ما أخذنا العواقب النفسية لهذا المشهد بعين الاعتبار. سواء لوحده أو في النادي الصحي، ينزلق عقل المتدرب في التساؤل عما يجب أن يبدو عليه في أعين الناظرين. يمكن للمرء أن يجادل أن أندية اللياقة إنما هي أشكال جديدة من الاجتماع، لكني أشك أن كثيرًا منها يُسهمُ في تطوير المجتمع الذي يتعاهد أشكالاً أصَحَّ من العلاقات. في الحركات اللياقية أستشعر في المقام الأول أن هناك تكثيفًا لتشييء الجسد، سواء في علاقة الجسد بصاحبه أو في علاقته بالآخرين.

وبعيدًا عن الهموم الواقعية حول تحسين الصحة وإطالة العمر، قد يكون هذا مجرّد عرَض من أعراض تفشي النرجسية وما يتصل بها من تمييز جنسي. وفيما يتعلق بالدور الملتبس للعلاج النفسي باعتباره أحد ضروب إعادة الترميز في سياق رأسمالي، أحيل القراء إلى الأعمال المتميزة لكل من كوفل (1981، 1988)، وفروش (1987)، وبارّات (1988، 1993). من الواضح أن هناك طرقًا للمعالجة لا تفعل أكثر من تدعيم الانتزاع الأيديولوجي للترميز كما أن هناك طرقًا تعزز التصدي للعوائق العاطفية والتاريخية المانعة

من طرد الأدلجة. لسوء الحظ، يصعب التوفُّر على النوع الأخير حتى بين المعالجين المنتمين للتحليل النفسي. يمكن أن يُقال المزيد في هذا القسم، ولكني أُفضّل عدم الإفراط في الاهتمام بالنفس الفردية وإمكانية التطور الشخصي بعيدًا عن التحول المؤسسي. بل لو اضطررت أن أصف الأنشطة التحررية المتاحة لعلماء النفس، فإني لن أوصي بالعلاج الفردي أو الجماعي وإنما بالمشاريع التطويرية التشاركية على مستوى مجتمعي، نحو تلك المطبقة في أمريكا اللاتينية (Sloan 1990).

المؤسسات وحسُّ الجماعة

إن مأزق الرجل الفينزويلي الذي وصفته في الفصل الأول متحقق في الغالبية العظمى من البشرية أكثر من تحققه في أبناء نيويورك. فلديه القليل من الوقت للفضفضة النفسية، وتواجهه هموم عملية في مسعاه للبقاء المادي بين مجتمع يخوض تحولاً اقتصاديًا. في مثال فينزويلا، تسارعت هذه العملية تسارعًا 'غير طبيعي' من جراء الوفرة الطبيعية التي أتاحها النفط وسائر المعادن. مع تعذر بقائه فلاحًا يعيش على الكفاف، كما تمكّن آبائه من قبل، فإنه ينضم إلى طبقة زراعية كادحة يديرها مديرو العاصمة إدارة سيئة. في طفولته، وبصفته عضوًا في جماعة، كان صاحبنا مهيأً ثقافيًا ونفسيًا لحياة مفعمة بالمسؤولية والعمل الشاق. لقد تشظَّت هذه الجماعة مع توالي هجرة اليد العاملة، ولم يبق سوى كبار

السن وصغار الأطفال. كان التعاون في وقت مضى سمة العلاقة بين الرجال، أما الآن فيسودهم التنافس والتكتُّم وهم يسعون لتحسين حظوظهم الشخصية وترك الآخرين يلهثون من أجل اللحاق. الآن يقف فخر كبار المزارعين وشرفهم على الطرف النقيض من حدثاء الأسنان الذين أغراهم بريق المدينة وأصبحوا يزدرون طرق آبائهم الساذجة. إن الدولة على دراية بهذه الظروف وهي ترفدهم دوريًا بالعاملين المجتمعيين، غالبًا طلاب الكليات الحضرية، ليساعدوا في تنظيم حياة أولئك المزارعين. نجحت العديد من المشاريع لبرهة قصيرة ومنيت بالفشل بعد انسحاب الطلاب. كذلك يحضر السياسيون بانتظام في أوقات الانتخابات ليَعِدُوهم بالتحسينات: بيوت أفضل، الصرف الصحي، والطرق، والعيادات. يُدلي الناس بأصواتهم وينتظرون، متوقّعين أن يتحسَّن شيء ما على الأقل. إن غادروا، فسيلحقُون بركب فقراء الحضر ليُكابدوا ظروفًا موضوعية أسوأ. وإن مكثوا، فسيغامرون بمزيد من التأخر مع تقادم طريقة عيشهم وانقراض الثقافة التي وحّدت بين إنتاجهم وحياة المنزل.

مدفوعين بتنشئتهم الاجتماعية النصرانية على قيمة الصدقة، وإدراكهم لمآل الورطة الحضرية، يفطن الرجال والنساء سريعًا للنداء الثوري باستصلاح الأراضي، والملكية الجماعية لوسائل الإنتاج، وإعادة توزيع الثروة، وإتاحة الفرص التعليمية الحقيقية للجميع. كذلك لا يعزب عنهم تحالف النخبة مع الجيش والشرطة. وهكذا لا يجد الرجل الفينزويلي المذكور مكانًا

يأوي إليه، وقد حُوصِر بين انهيار المؤسسات التقليدية في جانب والنمو المتعثر للمؤسسات الحديثة من الجانب الآخر. إن جودة الحياة المؤسسية، الرسمية منها وغير الرسمية، تمنى بخسارة فادحة من جراء انفكاك النظام عن عالم الحياة وما تلاه من تحديث رأسمالي. ذلك أن تدفقات رأس المال، باكتساحها للتطلعات الفردية والجمعية، تعمل على تمزيق المشهد الاجتماعي. الإحساس بالجوار والشعور بالمكان يضمحلان مع طمس الهوية الذي تفعله العقلنة البيروقراطية وقوى السوق بالبنايات الفيدرالية، والوحدات السكنية، ومولات التسوق، والطرق السريعة. أما الورش، والقاعات الدراسية، والمكاتب فتعمل على غربلة الأنشطة التي لا تصب مباشرة في تحسين الإنتاجية. وأما المنازل فتُختصر في مقصورات خاصة تستضيف المتعة استضافة سلبية.

وليُعلَم أن للتغيرات 'الخارجية' تداعيات نفسية. ذلك أن الإحساس بالمكان لا يعني اعتياده فحسب. إنه يعني فهم أولئك المحيطين بك والوعي بالأجيال التي توالت على هذا المكان. ربما علّمتنا حياة الارتحال الحديثة أن الهُويات المتشكّلة لا يكاد يقر لها قرار، مع ذلك ما أقل الرُحَّل الذين يأبَون الاعتراف بأنهم يطلبون 'المأوى' أو يتمنّون أن لهم جذورًا. ولتعويض غياب المأوى والجذور، فإنهم يلجؤون إلى تجريب هويات العمل والرفاهية التي يوفرها النظام. لكنّها لا تُرضِي الناس الذين لم تُهيأ هوياتهم لخدمة حاجة النظام للإنتاجية والاستهلاك ولعبة المكانة. والمحصّلة هي فشو

الضلال الاجتماعي والتبلّد السياسي. سيتطلّب نزع الأدلجة على مستوى المؤسسات الاجتماعية استراتيجيات متكاثرة، كل واحدة منها عرضة لخطر التحييد والاحتواء. من الاستراتيجيات الواضحة تطوير مؤسسات وممارسات لمقاومة الميل إلى الانعزال واستعادة الشعور بالمكان. يحض هذا الاقتراح على التفاعل الأقصى، والاندماج والتفاهم العابِرَين لحدود العمر والجنس والعرق. ويمكن إطلاق هذا التفاعل من خلال إجراءات عملية مثل ترتيبات التسكين والتعليم والتوظيف التي تعمل سويًا على تخفيف الحراك الجغرافي المبعثر للجماعة وتوكيد التنوع والمشاركة معًا. من الهموم الرئيسية في هذا الشأن التنقل الجغرافي المستمر للوالدين، لا سيما في الولايات المتحدة، والذي يجرّد الناشئة في الضواحي من إحساسهم بالمكان أو الجماعة. من الصعب عكس هذا التوجه حتى تكون هناك أسباب تربط المرء بمنطقته السكنية ابتداءً. لقد أدرك المخططون مؤخرًا أن هناك طرقًا للحيلولة دون عقم مجتمعات الضواحي وانطماس هويتها ومنها تخطيط مناطق تجمُّع كثيفة - غير مولات التسوق - ليعيد الناس اكتشاف الإحساس ببلدة صغيرة، مكان يمكن الوصول فيه إلى مكتب البريد، وقاعة البلدة، والمركز الثقافي، وغيرها من المباني مشيًا على الأقدام. يعتمد نجاح هذه الخطط على وجود شيء آخر غير التسوق يمكن فعله في هذه المراكز. في هذا الصدد، دراسة فرنانديز كريسليب (1991) جديرة بالذكر. لقد أشار إلى ما يقوم به التحديث من استئصال تدريجي للمساحات العامة التي يحتاجها الناس

للحوار والنقاش (الميادين، الملتقيات، أماكن تناول الطعام) تاركًا لهم قنوات التواصل المعزّزة للبرمجة الأيديولوجية (التلفاز، المصالح الحكومية) والحوار الداخلي المكرَّر أو حديث النفس (دورات المياه، والشقق المفردة).

على المستوى الدولي، ينبغي دعم عودة اللاجئين والمنفيين قدر الإمكان، كذلك ينبغي التصدي بقوة للظروف الاقتصادية المحرضة على الهجرة لتقليل آثار التشريد الثقافية والنفسية (Carstairs 1984; Yeh 1985). إن قدرة البشر على التكيُّف لا تُصدق، ولكن حين تتهيأ الفُرَص للاتصال مجددًا بطرق الحياة الأصيلة ويتيسّر إحياء العمليات المألوفة لعالم الحياة، فإنه ينبغي عندئذ دعمها ماليًا من قبل الحكومات والمنظمات الدولية. إن استعادة التواصل هو البُعد الأساسي للاستراتيجيات المصمَّمة لتخليص هذا المكون في عالم الحياة من الاستعمار. وفي الرأسمالية المتقدمة، هناك تخمة تواصُل، لكنه يتدفَّق في اتجاه واحد فقط. وكما أوضح نار:

> "من الواضح أن القوة الدافعة والوجهة المحدِّدة لتطور المعلومات، والإعلام، وسائر أشكال التواصل - من الهاتف إلى نطاقات الاتصال العريضة إلى قطارات الأنفاق المؤتمتة - ليست مؤسَّسة على حاجات الأفراد، وإمكاناتهم، أو تنظيمهم الاجتماعي، وإنما على حتمية منطق يُراعي التحقُّق الرأسمالي...لا يملك الأفراد أي معايير أو معلومات أو تواصل للسيطرة".

(Narr 1985:43)

ليست المشكلة فحسب في كون المحدَثُون (أو ما بعد المحدَثِين في الواقع) مغمورين بالمعلومات والعلاقات المتكاثرة، كما دلَّل على ذلك جرجن (1991). كلَّا، إن المشكلة هي محدودية ما يمكن فعله بأنواع المعلومات وأنماط التواصل المتاحة لنا. أساسًا يُعد هذا فشلاً في إقامة النموذج الديمقراطي. ولذلك على المقصد الاستراتيجي أن يرفد كل فضاءات الحياة بالمشاركة والعملية الديمقراطية. إن كان التحديث، في جزء منه، عملية تتغيّا إبعاد المزيد الناس عن المشاركة في القرارات التي تحدد شكل نظامهم الاجتماعي، فقد وجب إبطال هذا التوجُّه القاضي بـ 'سلب المشاركة' (Gran 1983). لا يمكن تبديد مركزية السلطة والثروة إلا بالإصرار على الإجراءات التنظيمية التي تُؤثِر صُنع القرار بناءً على الإجماع المبرَم تشاركيًا بدلاً من السُلطة المدبّرة هَرَميًا. وللتعويض عن السياسة الاستعمارية وما بعد الاستعمارية المرتبطة بالتبعية الاقتصادية، ينبغي أن تضطلع التنظيمات المجتمعية، سواء الديمقراطية التشاركية أو الشعبية، بتحديد السياسة الاقتصادية المحلية والإقليمية وتذليل الحصول على منافع الحداثة الميسّرة لمزيد من المشاركة: مستويات أفضل من التعليم، ووسائل الاتصال، والعناية الصحية الأساسية، ومواصلات النقل العمومية (Ekins 1992). إن الباعث على الدمقرطة لا يعتمد فحسب على الإجراءات والقواعد المؤسسية التي تتطلب إسهام كل المعنيين، وإنما يعتمد أيضًا على الاستعدادات الفردية

للمشاركة ونقل الفهم الثقافي المقِيم لمثال الديمقراطية عبر الأجيال. إن كانت تبدو أطروحة الديمقراطية مبتذلة، فذلك لأن المجتمعات الرأسمالية هي وحدها التي تراجعت فيها الانتخابات الديمقراطية إلى منافسة بين المواقع المتشابهة. ربما ينبغي استحداث كلمة جديدة للإشارة إلى عملية الوصول إلى إجماع عبر المشاركة العادلة في الحوار بين جميع الأطراف المعنية. في سياق الكتاب الحالي، ليس مصطلح انتزاع الأدلجة عنا ببعيد، غير أنه شديد الإرباك، كحال هذه العمليات في أي فضاء تَلجُه لأول مرة.

الثقافة واستعادة المعنى

يكشف وضع الفتاة المصرية الموصوف في الفصل الأول أبعادًا مُعيّنة لاستعمار عالم الحياة في فضاء الثقافة. فالتصدُّع الذي خَبَرتْهُ بين توقّعات والديها وبين تفضيلات أسلوب حياتها إنما هو أثر مباشر من آثار تغوُّل رأس المال الأجنبي في بلدها. والدولة ترعى العملية بتأسيس تعليم جماهيري علماني وبرامج متبادلة مع العواصم الأوروبية. ثم لا يلبث أن يُكتسح السوق لا بالسلع الأساسية فحسب وإنما بالمنتجات الثقافية الأوروبية والأمريكية مدعومة بالدعايات الجبارة (الأفلام، موسيقى الرقص، الكتب الأفضل مبيعًا). ولما تبحث الفتاة عن صور تُقيم الهوية التي ستُعرِب عن اختلافها مع آراء والديها الـمُقيِّدة عن المرأة، فإن عُنفوان مادونا هو الصورة الملائمة. وبالنسبة لبعض صديقاتها في

كلية الهندسة، ارتداء الأزياء الغربية وملاحقة الوظائف التقليدية للذكور كافيان لتحدّي النظام القديم. لكن تجربة هذه الفتاة تشتمل على شهود أبيها وهو يعتدي لفظيًا على أمها عبر السنين، واشتملت في المقابل على إجازتها الصيفية الرومانسية مع عربيدها الناعم في باريس. ومن ثم فإن حانات الرقص ومتاجر التسجيلات هي الأماكن التي تشعرها بأنها بين أهلها، لكنها أماكن لا تكاد تمت بصلة لمصر.

ربما كان استغراقها في أحلام اليقظة مؤشرًا على الفجوة بين تلقّيها لثقافة موسيقى البوب العابرة للحدود وبين الممارسات المحلية التي تُدافع عنها في الخارج. إنها تتخيل أداء الشعر الغزلي العربي الفصيح بموسيقى تحاكي أسلوب مادونا، وتتخيل أيضًا إنتاج فيديوهات موسيقية للاستهلاك المحلي. يؤدي استعمار المكون الثقافي في عالم الحياة إلى تقويض المصادر التقليدية للمعنى وإعاقة المعرفة الثقافية المحلية المتصلة بالرفاه الفردي والجمعي. فينشأ عن ذلك عجزٌ لا يمكن سدّه بالطوفان المعلوماتي للتقنية، ولا بالأبنية البيروقراطية والمؤسسات التعليمية. وكما اقترح بوستر (1990)، رغم ذلك، تقنيات التواصل ما بعد الصناعية وما تحمله من رسائل تحديثية قادرة - على الأقل - على تأدية دور تسهيلي في إيصال الجوانب النافعة من الحداثة إلى قَطاعات مجتمعية أوسع. إن وضع الفتاة المصرية يذكّر المرء بأن مضامين وآثار عمليات عالم الحياة، والتي تمثل في حالتها الشرعنة الاجتماعية للسلطة الأبوية، ليست دائمًا مما

يختار المرء الدفاع عنه بالتسويغ العقلاني النسقي والمستمد، مثلاً، من تشريع المساواة في الحقوق. لقد طور فريزر هذه النقطة (1989) في نقد نسوي لآمال هابرماس في استعادة فعل تواصلي متجذر في عوالم حياتية نشطة. إن جرى تنظيم العمليات الرمزية في عالم الحياة حول منطِق القضيب الذكري، فهل يتعين على النساء أن يحاولن قلب أو إعاقة مساعي النظام لتخريبها؟ سأجادل بأن غرض تخليص عالم الحياة من الاستعمار ليس الإبقاء على مضامين ثقافية معينة مثل التوقعات المتصلة بالأدوار وقواعد النوع الاجتماعي (الجندر)، وإنما إيجاد مساحات تمكّن الهويات والمؤسسات من التحول عبر التفكُّر الذاتي، والتواصل البينذاتي، والفعل الاجتماعي. يتوقف تحقُّق هذا التحول على جاهزية المشاركين للتحديات التي تجلبها العلاقات المساواتية وفي الوقت نفسه على تطوير أبنية مؤسسية تدعم إبرام الإجماع ديمقراطيًا بدلاً من صناعة القرار أوتوقراطيًا.

في التحليل النهائي للأمور، يعتمد تخليص عالم الحياة من الاستعمار في معظمه على فك الارتباط بين النشاط الثقافي وتسويق السلع. سيتوجب اختراع أشكال ثقافية للمقاومة تفي بمتطلَّبات وسائط الاتصال الجديد وتدويل رأس المال. بهذا ستحيا المعاني الثقافية من جديد مصحوبة بهذه المقاومة والتحولات المؤسسية ذات الصلة، مثلما ألهمَت مجاهدة الأجيال السابقة من الناشطين والمنشقين الجهود المعاصرة. بالتظافر مع ما سبق، يحتاج التعبير الفني نفسه إلى

مزيد من التوكيد باعتباره مصدرًا للبصيرة والنقد ينهل منه كل المواطنين. لا يدعو هذا المقترح إلى مزيد من العناية بتاريخ الفن أو الرسم الأصبعي واللعب بالصلصال؛ كلا، وإنما تشجيع وتطوير مهارات وأحاسيس كل فرد. لو أن قدرًا من التعبير الفني كان ممكنًا للجميع، لتراجعت فيهم الرغبة إلى إلغاز الفن وتسليعه. وبالمثل سيضعُف الميل إلى التنحّي عن عمل فني أو موسيقي من أجل تذوقه، بدلاً من المشاركة في صناعته. من الصعب تقدير استحقاق الفن للاهتمام في الوقت الذي تُلح فيه مشكلات تبدو أكثر أهمية. إن للجواب صلة بالعوامل النفسية، ليس أقلها الحاجة إلى إبقاء الأمل والفهم الناقد على قيد الحياة. يشرح ستيفن وايت هذه النقطة جيدًا فيقول:

> "ما السّر بالضبط في التجربة الجمالية الحديثة الذي يسمح بتراكم ضرب معين من ضروب البصيرة؟ المفتاح، فيما يبدو، هو السيولة والمرونة المتعاظمة في أنماط الوصول إلى رغباتنا ومشاعرنا. إن عزل الحاسة الجمالية عزلاً جذريًا عن حتميات المجتمع والتقليد من شأنه أن يُوقِف الوعي على الكيفية التي اعتدناها في تفسير رغباتنا ومشاعرنا، وبطرق تعكس على السجيّة مقاييس القيمة الغالبة على الثقافة من حولنا".
>
> (White 1988:149)

سيحتدم الجدال دائمًا حول أي أنواع الفن، وأي أنواع العلاقات التي نقيمها معه، يمكن أن يحقق هذه الآثار

التحقيق الأمثل، وبالمثل حول ما إن كان ينبغي على الفنانين أن يعمَدوا إلى أداء دور تحرري؛ ولكني أعتقد أن الحجة الأساسية هنا متينة: ترتبط العمليات الفنية، استقلالاً عن كونها ممتعة في أصلها، بعمليات التواصل ومعرفة الذات، والتي تعد ضرورية للتحول الشخصي والاجتماعي. أتردد في التعليق على مسألة التلفاز، ولكن لعلّه أزِفَ الوقت الذي نبتدئ فيه تجربة اجتماعية تنتزع الطفل والبالغ من الترفيه الفارغ، والصور المعلّبة عن النفس، والمعلومات الزائفة التي يقدمها الإعلام، الخ. سيتطلب هذا إغلاق التلفاز لأطول مدة ممكنة لنمنح، بدلاً من ذلك، أنفسنا فرصة التأمُّل فيما نقوم به. شطرٌ كبيرٌ من الناس يفعلون هذا الآن، وكثيرٌ منهم قرّاء لم يرغبوا يومًا في التلفاز أو أدركوا أن مشاهدته عمومًا لم تُحسّن جودة حياتهم. لا يعني هذا أن التلفاز يجب أن يختفي تمامًا. من الممكن التحكم في الوقت المقضي أمامه، وإحسان اختيار البرامج التي تستحق المشاهدة وربما تقليص المكوث عنده لساعة في الأسبوع[1]، كما فعلت الكثير من الأسر مع أطفالها. بطبيعة الحال، لا يمكن لأحد أن يُملي هكذا ابتداءً ما الذي يستحق المشاهدة. إن تحاور أعضاء الأسرة فيما بينهم حول محتوى مرئي سخيف يمكن أن يجعل

---

(1) ينبغي أن يكون واضحًا للقراء أن المؤلف يكتب قبل اكتساح الشاشة (الإنترنتية) الرقمية، حيث ينفرد الطفل . فضلاً عن البالغ - بشاشته لساعات أمام طوفان هائل من المواد المفيدة.والضارة والرديئة والجيدة. المسؤولية اليوم آكد وأصعب. [المترجم]

مشاهدة أسوأ البرامج سلوكًا مثمرًا!. ومن جهة استراتيجية مجتمعية، من المهم دعم التحكم الحر بالتلفاز المحلي والبرمجة الإذاعية لتخفيف حدة الاستعمار الثقافي الذي تتولى كبره التكتُّلات الإعلامية العابرة للأوطان (انظر Mattelart 1983).

يمكن استغلال التقنيات الجديدة لتقليل الفجوة بين معرفة الخبراء وفهم المواطن. وكلما كانت هذه التقنيات في متناول المجتمعات المحلية، زادت المساحة السياسية الميسّرة لصون الهويات الثقافية وتطويرها أمام تحدّي العولمة والتسليع (van Nieuwenhuijze 1984; Gibbons 1985). إن هذه النقطة وثيقة الصلة بالمجتمعات الصناعية:

> "إن الطريقة المثلى لصون الهوية الثقافية، والتي هي أضعف جزء في معظم صروح دول العالم الثالث، هي بجعل الثقافة نفسها أحد المحركات الأساسية لعملية التطور، وأيضًا بدعم الاستعمال الداخلي الإبداعي لتقنيات المعلومات الجديدة".
>
> (Elmandjra 1985:3)

ليست هذه الجهود جوهرية لصون الثقافة واللغة المحليتين فحسب، وإنما لتنشيط المشاركة المحلية في الوسيط الأساسي المسؤول عن إيجاد أشكال ثقافية جديدة في العالم الحديث. لكن يظل هناك تناقضًا قائمًا مؤداه أنه بينما الغرض هنا هو تقليل المعرفة المعلّبة إعلاميًا عن

العالم، والتعرف بدلاً من ذلك على العالم مباشرة من خلال السفر المحلي والدولي، والقراءة، والتحاور مع الأصدقاء والغرباء، إلا أن أشكالاً معينة من المشاركة النقدية عبر الوسائط المرئية ستكون ضرورية كي لا تُترك هذه المساحة للقوى الأيديولوجية. يبرز هنا مبدأ آخر وهو التحول من الدور السلبي للمتفرج والمستهلك إلى أنماط المشاركة النشطة. يصدُق هذا على الفضاءات المتكاثرة في الحياة الثقافية: إعداد الطعام، الموسيقى، الرياضات، التعليم، الفن، والصنائع. ختامًا، يقترح الإطار المقدّم في هذا الكتاب الارتقاء بمحو الأمية بالتظافر مع الكتابة، والطباعة، والقراءة المحلية. يعد عمل باولو فريري (1981) مثالاً نموذجيًا في هذا الصدد. ففي عمل فريري مع القرويين، يجري تعليمهم التفكير النقدي مع الاحتراز البالغ من فرض أي أعراف خارجية. لقد وصف أونيل مأخذ فريري هنا، وذكر أن هذه العملية تمكّنهُم من:

> "عرْض التشييء الذي حلّ بعالمهم الاجتماعي على خبرتهم الوجودية، وإعادة تقييم النظام المؤسسي الموضوعي وفق اعتبارات ذاتية. فبدلاً من بخس خبراتهم لصالح النظام العرفي المهيمن، فإنهم يُحاكِمون هذا الأخير على شروط المجتمع البديل الذي سيتولّد من التعقّل الناقد".

(O'Neill 1985:68)

عالم الحياة يعلو النظام

لقد كان حجاجي كلّه مؤطّرًا بخطاب الانعتاق أو التحرر الذي يُفضل التعبير والحوار وغيرهما من صور التواصل الرمزي باعتبارها وسائل للتحول الاجتماعي. كثيرٌ مما كتبته موجّه لأناس في أوضاع مريحة نسبيًا، مثل وضعي أنا، داخل النظام الواجب تحويله. لهذا اجتهدتُ في بيان أن الارتياح يمكن أن يصبح جزءًا من المشكلة. وبما أن أهمية مشروع الانعتاق باتت أكثر وضوحًا للعاجزين عن الصدع بالكلام أو لمن طالهم التعذيب من جراء صدعهم به، فإني قد أبرزتُ العواقب النفسية للتحديث الرأسمالي بين الطبقات الوسطى في القطاعات الصناعية. إن هذه الطبقات لا توجّه النظام، ولكنها تديره ويمكنها أن تصنع فارقًا كبيرًا لو أنها اصطفت مع الطبقات العاملة والمهمَّشة، بدلاً من النخب الرأسمالية.

> "قبل أن يبدو خطاب التحرير مقنعًا [للمنتفعين بوجود الأنظمة المستبدة][1]، يتعين التدليل على أن 'التطور'، كما يُفهم عادة، قادرٌ على إصابة المستفيدين بالاغتراب من خلال الاستهلاك القهري، والحتميات التقنية بشتى أنواعها، والأمراض النفسية البيئية، والسياسات المتناحرة".
>
> (Goulet 1983:466)

(1) ما بين المعقوفين من المؤلف. [المترجم].

ومما يتصل ببرنامج العمل هذا، أهمية إضفاء الشرعية - في العمل الأكاديمي - على ما وصفها هابرماس (1971) بالمصالح التحررية في طلب العلم. عند مقابلتها بالمصالح المتحققة في التحكُّم التقني والأعمال التاريخية التأويلية، فإن هابرماس يصف المصلحة التحررية بأنها:

> "موقف مُتشكِّل في خبرة المعاناة من شيء صنعه الإنسان، بحيث يمكن هدمه وينبغي هدمه. ليست هذه مجرد فرضية مؤقتة للقيمة: بمعنى أن الناس يريدون أن يتخلصوا من أنواع معينة من المعاناة. كلَّا! إنه شيء مغروس بعمق في بنية المجتمعات الإنسانية - مُساءلة العلاقات التي تظلمك بلا ضرورة والرغبة الدفينة في إزالتها - ومتجذر بقوة في إعادة إنتاج الحياة البشرية لدرجة تجعلني أعتقد أنه لا يمكن اعتبارها مجرَّد موقف ذاتي يَحتمِلُ أن يهدي أو لا يهدي ذلك الجزء من البحث العلمي".
>
> (Habermas 1986:198)

باختصار، يجب كسر الصّمت الذي يلف العلاقة بين التطور الاقتصادي الرأسمالي وسائر أشكال المعاناة غير الضرورية. إن التحول الأساسي على مستوى عمليات عالم الحياة لن يكون ممكنًا إلا إذا صاحبه عمل في الفضاء السياسي الاقتصادي. في هذا السياق لا يسعني إلا الإشارة إلى بعض المسالك الجلية. يجب إخضاع قرارات الاستثمار الاستهلاكي للنقد الفعَّال بالاحتجاج في مراحل التخطيط

وبالمقاطعة في المراحل التالية. يجب أن يعترض المواطنون على التخطيط لمولات التسوق في المناطق المخدومة من قبل، كما يجب الاعتراض على اختلاق 'الحاجة الزائفة' لمنتجات جديدة عبر الدعاية والإعلان. إن الطاقة المبذولة في صنع وجذب مستهلكين جُدُد إنما هي طاقة مُهدرة. للنَّاس 'الحق والفرصة في أن يصبحوا خلاف ما هم عليه' (Dagnino 1980:201). إن خيارات أساليب الحياة ليست أكبر هموم الغالبية العظمى من سكان العالم. يتوجب على معظم منتجات المواد في العقود القليلة القادمة أن تنصرف إلى تلبية الاحتياجات الأساسية لفقراء العالم كي تُقلص الفجوة في مستويات العيش المادية وتحقق إعادة توزيع ثروة العالم. إن القرارات المطلوبة للقيام بذلك لن تأتي بسهولة: "ففي عالم متناه يجب أن تكون هناك إعادة توزيع عالمية أو ضرب من التفرقة العنصرية العالمية. في كلتا الحالتين النتيجة شبه المؤكدة هي اندلاع ثورة عنيفة" (Brugger 1983:57).

لستُ متأكدًا من استنتاج بروجر هذا، غير أن العنف المتعلّق بتفاوت توزيع الثروة آخذ في التفاقم منذ الحرب العالمية الثانية، آية ذلك الحروب التي تُدعى حروب العالم الثالث، وسحق الحركات العمالية، وتعذيب وتغييب الناشطين والمعلّمين والفنانين وقادة النقابات، الخ (Chailand 1978; Clark 1986; Martõn-BarŸ 1994)، ناهيك عن العنف اليومي الناجم عن الكدح والفقر. وكلما أدرك الرجال الممسِكُون بالنظام الاقتصادي العالمي هذا الأمر في وقت

مبكر، وتصرفوا بناءً على وعيهم الجديد، كان ذلك أدعى لتقليل الآثار العنيفة لعملية إعادة التوزيع. أما إذا استفحل تحكمهم بالعالم، فالراجح عندئذ أنهم سيكونون أقل استعدادًا لتغيير الوجهة. وكما يرى غاتاري، 'أزمة العالم الحاضر موجّهة، في التحليل النهائي، إلى تأسيس منهج اقتصادي سياسي جديد لاستعباد مجموع القوى العاملة حول العالم' (1984: 265). أيضًا يؤكّد دو بويز (1991) النقطة نفسها. بعبارة يسيرة، تعمد عولمة رأس المال إلى الجهود البشرية فتُسخّرها وتُنسّقها على النهج الطغياني، كل ذلك باسم 'الديمقراطية' و 'الحرية'. يتردد هذه الأيام مقترح اللّامركز باعتباره وسيلة لتحطيم تجمُّع السلطة بأيدي القلة القليلة. سيقتضي هذا تكوين 'مجتمعات من المنتجين تمتاز بتعقيد وتنوع ومهارة أعظم، وبحوزتها ممتلكات حقيقية، وتتحكَّم بجملة معتبرة من المهارات' وذلك لكي 'تعيد توحيد الإنتاج والاستهلاك في نفس المراكز السكانية' (Luke 1991:78). لاجتناب تلاعب الطبقة الدولية الجديدة بهذه المجتمعات المكتفية نسبيًا، سيكون من الضروري إيجاد شبكات مجتمعية وتعاونية؛ ويمكن نمذجتها تبعًا للاتصالات المتطورة والارتباطات التقنية الملائمة داخل القطاع غير الربحي في الولايات المتحدة أو فيما بين المنظمات غير الحكومية في العالم الثالث (Ekins 1992).

ملخّصٌ ختامي

كما ذكرتُ أعلاه، شرعتُ في هذه القضايا الاستراتيجية بشيء من التخوف. ذلك أن كل مقترح أو رأي يجر معه العديد من المسائل الجانبية الواجب تدبّرها في سياقاتها الخاصة. بدلاً من عرض الفروق الدقيقة أو مناقشة الاختلافات الموقفية المتصلة باستراتيجيات التغيير وحيَلِه، سأختم بتوضيح موقفي إزاء عدد من النقاط. حين نحاول فهم المشكلات الاجتماعية المتصلة بالتحديث، من المهم النظر في الجانب الآخر من الأمر، وسؤال أنفسنا عما إن كان ما نعتبره مشكلة مشكلة بالفعل أم مجرد مشكلة متوهمة لأننا لم نفهمها حق الفهم. لقد اعتدنا أن نفترض، بناءً على افتراضاتنا الثقافية والأيديولوجية عن 'الماضي الطيب'، أن التغيرات والاختلافات المجافية لـ 'الماضي الطيب' تؤول إلى 'مستقبل سيئ'. من الأمثلة المعاصرة: الوالدات السحاقيات، مشاهدة السكان البلَديِّين للتلفاز، انهيار الأسرة الممتدة، عدم اكتراث الناخبين، أطفال الأنابيب، وهلم جرًا. لا يعني هذا إنكار أن بعض التغيرات والاختلافات في السلوك الاجتماعي قد تجلب بالفعل مزيدًا من المعاناة والمصادمة الاجتماعية، ولكنها تُلمّح إلى أننا لا نستطيع أن نجزم على الفور بالمقومات المنتجة للمشاكل. في كثير من الحالات، قد تنشأ المشكلة من مقاومة تتزعمها قطاعات مجتمعية متحجّرة أكثر من أي شيء متأصّل في الشكل الاجتماعي الجديد. يجب أن نميز بين مناوأة التحديث

و'الحركات الاجتماعية الجديدة' المستوحاة من مُثُل الحداثة، مثل الديمقراطية والمساواة (White 1988)، أو ما بعد الحداثة (تعدد الثقافات). إن جهود مناوأة التحديث (الأصولية الدينية، جماعات الكراهية العرقية) إنما هي انفعالات ضد زوال الأشكال التراثية من جراء العقلنة التابعة للقيم التقدمية. فهُم في جهاد للاحتفاظ بأشكال السيطرة القديمة (مثلاً، العبودية والنظام الأبوي). أما الحركات الاجتماعية الجديدة، والتي تتضمن البيئة والسلام وحركات حقوق المرأة والإنسان، فتعمل على حماية وتوسعة المساحات المؤسسية التي أتاحتها الحداثة للتعبير والتفاهم والتفاعل. على سبيل المثال، تحتج الحركات الاجتماعية الجديدة على 'العلاقة التبعيّة بين المشتري والبائع، والموظف وصاحب العمل، وتحتج أيضًا على السلبية، والنزعة الخصوصية، والتبعية السياسية التي تنمّيها علاقات العميل بالمسؤول الحكومي والناخب بشاغل المنصب(Ingram 1987:165) '. ليس التحديث، كما يود بعضنا أن يفهم، مجرّد تعويد ثقافي لطيف أو تواصل ثقافي حميد. ربما كان وقْعه على الثقافات غير الغربية مُدمّرًا:

"عند اتصاله بالغرب، يتحول التراثُ إلى فن شعبي تجاري للاستهلاك السياحي، أو أداة أيديولوجية خادمة للوطنية، أو يضِل طريقه في أشكال ملفَّقة أخرى. إن الغرب يبتلع كل شيء ولا يترك أي فرصة للاعبين الآخرين لتكوين إرادة ذاتية مستقلة".

(Karnoouh 1984:80، وانظر أيضًا Alvares 1992)

إن مقاومة التحديث أشبه بآلية دفاع ثقافية أو محاولة لاستعادة منطقة محتلّة في عالم الحياة وإعادة ترميزها. الولاء المحلّي، النزعة المسيحانية وكذا الألفية، وإحياء الروح القبلية، عُبّاد العطايا[1]، الخ، كل هذه يمكن اعتبارها إجراءات مناوئة للتحديث. وكما أشار ليندستورم (1993)، المجتمعات غير الغربية ليست الوحيدة التي تزخر بهذه المظاهر. على نحو مشابه، بدلاً من إلقاء اللوم على الضحية، يمكن اعتبار وباء إدمان المسكرات والإساءة لشريك الزوجية وجرائم القتل بين الجماعات الثقافية الخاضعة للتحديث المتسارع، يمكن اعتبارها كلها عواقب ناجمة عن التفكك الاجتماعي واستعمار وتدمير عوالم الحياة الثقافية (Watson 1970; Bulhan 1985). تقريبًا كل المقترحات المذكورة أعلاه مقصودة لتقوية القدرات و/أو الفرص الميسّرة للتعبير البينذاتي والتحدُّث بالحاجات والمكابدات والرؤى المتصلة بأنماط الحياة البديلة. إلى حد ما، يمكن توسِعَة هذه الفرص بإيجاد 'مساحات سياسية' جديدة متنوعة (Laclau and Mouffe 1985) تستوعب الرغبات المنفِيَّة والحاجات المستَشْعَرة وتتيحُ الإعراب عنها بالقول والفعل. يقتضي هذا العمل على مستوى مؤسسي لتمكين الأفراد الذين مسّهم الظلم من التعبير عن

(1) بإيجاز أرجو ألا يكون مُخلاً، عبّاد العطايا cargo cults طائفة ميلانيزية كانت تمارس طقوسًا تستدِرُ بها العطايا والمنح والهبات، ويقال إن هذا الطقس على ما هو عليه نشأ بعد قدوم المستعمر محمَّلاً بالسلع والأرزاق والأمتعة. [المترجم].

مطالبهم والعمل على بناء أشكال مؤسسية بديلة. وهذه مسألة شائكة إذ بات من الواضح في القرن العشرين أنه ليس هناك 'خطة شاملة'. لقد بلغ دور السلطة مبلغًا يمكّنها من 'تنحية المعاقِد المكوِّنة للتشكُّل الاجتماعي تنحيةً مستمرة'. (المصدر السابق: 177).

لا يستطيع المرء أن يحدد بالضبط، هكذا بدهيًا، المعاقد التي يجب أن تُفتَح عندها تلك المساحات. لكن المعاناة النفسية تشير بنفسها إلى المعاقد التي يجب أن يحصل عندها التحدّث بالحاجات والمصالح ليقع التحول في علاقات الهيمنة. من الجائز، ولعله كان كذلك على الدوام، أن هذا أحد المنابع الرئيسية للمبادئ الديمقراطية. في أزمنة الفوضى، حين تُمارَس السُلطة من وراء الكواليس ولا يبدو أن هناك خطابًا تنظيميًا مركزيًا، يُفتَن الأفراد بالحركات الشمولية التي تعِدُ الناس بتجديد الوحدة والاستقرار والمعنى. وكما برهن التاريخ الحديث برهنة وافيه، لم تنجح هذه الحركات إلا في إطالة صمت الأفراد وتخفيف الحاسة الجمعية تجاه تنوع الحاجات والتطلعات بين الفئات الاجتماعية. ولذلك الديمقراطية الراديكالية هي المثال الديمقراطي الذي يستتبع مراعاة الحاجات النفسية والمادية في سياق الحداثة الرأسمالية. "تكثير المساحات السياسية والحيلولة دون اجتماع السلطة في نقطة واحدة...شرطان مسبقان لأي تحول ديمقراطي حقيقي للمجتمع" (Laclau and Mouffe 1985:178). إن العديد من الآليات العملية اللازمة

لفتح تلك المساحات يمكن ربطها بما أسماه بوشيه (1987) "المواطنة الراديكالية"، كوكبة من الاتجاهات والأنشطة المشتملة على الأطروحات الراديكالية اللامركزية، والديمقراطية التشاركية، وتطوير المجتمع، والتدرج البراغماتي، ونقد الحياة اليومية. كثيرٌ من الاستراتيجيات أو المقترحات المتناوَلة هنا تلقي بظلالها على أوضاع المجتمعات المرتحلة إلى المنطقة الغامضة لما بعد الحداثة أو 'الرأسمالية المعلوماتية' (Luke and White 1985)، بينما البعض الآخر أكثر تعلقًا بالمجتمعات الصناعية. إن هذا الفصل، بطبيعة الحال، اعتباطي نوعًا ما لأن بعض القطاعات في مجتمعات العالم الثالث 'قفزت' مباشرة إلى القواعد الاجتماعية المرتبطة بما بعد الحداثة بينما ظل شطر كبير منها في المجتمعات الرأسمالية 'متخلفًا'. لذلك تعمّدتُ تنويع استنتاجاتي، فرغم أنه لا يمكن لأي حركة أو فرد النهوض بتحقيقها جميعًا، إلا أنه يجب الانتباه لكيفية بروز العلاقات بين الصراعات المتغايرة عندما يتحول معيارنا إلى التنمية النفسية والعدالة الاجتماعية ويبتعد عن مُوجِبَات النمو الاقتصادي الرأسمالي.

يجب أن نتعرف على حلفائنا عالميًا ومحليًا، ثم ننشط للتعاون معهم. علاوة على ذلك، وعلى الرغم من أنني أكدت عَلى التغييرات أو الاستراتيجيات التي تتحدى هيمنة 'طبيعتنا الداخلية'، إلا أن العديد منها يسير جنبًا إلى جنب مع الحركات المعاصرة المصممة لحماية الطبيعة الخارجية، أي

البيئة، من الحضارة الصناعية. إني شخصياً أعطي الأولوية للتغييرات التي تؤثر مباشرة على الوضع الراهن للأطفال. وكما يشير أشيس ناندي (1987) فإن الأطفال كانوا لفترة طويلة جداً ضحايا عجز الكبار عن حل الأمور في "عالم الكبار" - ومن المفارقات أن زيادة التفاعل المتبادل مع الأطفال يمكن أن يربي البالغين اجتماعيًا ويعيد إليهم إنسانيتهم. هل هناك أساس للأمل؟ يشير العديد من المؤلفين إلى أن الحركات الاستباقية من أجل التغيير لا تحدث عادة إلا في أوقات الأزمات. يشرح بروس براون كيف يقوم التشييء الأيديولوجي، أي توطين النظام الاجتماعي، بإلقاء الغشاوة النفسية على الحاجة للتغيير:

> "إن الذين يدركون العالم عبر قناع التشييء لا يشكّون البتة في نزاهة العلاقات الاستغلالية والقمعية التي تشكل حياتهم، لأنهم غير قادرين على تصور أي بديل لهذه الحالة. فقط أثناء الفترات التي تتعطّل فيها هياكل تشييء المؤسَّسات - خلال فترات التفكك والأزمات الاجتماعية العميقة - يُصبح التقبُّل الواضح للطبيعة الحقيقية للمجتمع والعلاقات البنيوية التي تميزه ممكن تماماً".
>
> (B.Brown 1973:12-13)

ما إن كنّا نمر الآن بأزمة ثقافية مادية للحداثة مؤلمة بما يكفي لأن تقض مضاجعنا، سيعتمد على الأوضاع الخاصة التي نجد أنفسنا فيها. مع الأسف، عوّدَتنا وسائل الإعلام

الحديثة على الإحساس بأننا في أزمة مستمرة. لدينا أزمة جديدة ملفَّقة إعلامياً كل بضعة أشهر. لكن كل واحد منا يواجه أزمات معاصرة في عالم أو آخر من عوالم الحياة بطريقة مُخَصخَصَة، ونحن نميل للاستجابة لهذه الأزمات كما لو كنا نفعل بإرادتنا الشخصية (Sloan 1987). ربما كان الاهتمام بالروابط بين محنتنا الشخصية والتغيير الاجتماعي الأكبر هو الخطوة الأولى نحو إلغاء الخصخصة المطلوب لتوليد أشكال من التضامن مع الآخرين تجعل التغيير ممكنًا. إن التحول الذاتي الخاص وهْم. وكما يقول بروتون (1986 : 159): "سيستغرق الأمر إرادة جماعية، وإعادة تفسير توافقي لاحتياجاتنا المكبوتة، وإعادة بناء العلم والمجتمع بناءً ذاتيًا واعيًا حذرًا قبل أن تظهر الذات في صورة أكثر انعتاقًا في عالم أكثر تحرراً". عند تقرير ما يجب القيام به، من الضروري أن نتذكر أن المشاكل التي يجب معالجتها تنبع من الفشل في تحقيق المثل الأخلاقي للحداثة. ويستتبع هذا المثل الأعلى صورة عن قيمة الفرد البشري وكرامته والمساواة وحريته (ناومان وهوفنر 1985). وقد نجحت الأشكال الرأسمالية للتحديث في تكديس المتطلبات المادية لتحقيق المثل الأعلى للحداثة، ولكنها فشلت في الاستفادة من هذه الفرصة. لقد أعمى التزلُّف الأيديولوجي لهذا المثَل الكثيرين عن الاستحواذ ودمار الطبيعة الخارجية وتشوه الطبيعة الداخلية الناجم عن الاهتمام المختل بالعقلانية الفعالة. من الغريب أن تجربة الظلم الاجتماعي لم تكن كافية

لتعبئة عموم المواطنين في المجتمعات الحديثة؛ ولكن، الآن، حين يرون محنتهم قد انعكست رمزيًا على تدمير البيئة الطبيعية، قد يخامرهم الشك في حقيقة النظام الذي يهدد وجود الجميع. ولكن عوضًا عن اليأس من قِصَر نظر الإنسان، علينا أن نستجمع غضبنا، وأن نصرف قدراتنا الفردية وطاقاتنا الجماعية إلى إنهاء استعمار عالم الحياة، وبناء نظام اجتماعي إنساني. وإلا فإن البديل المروِّع هو انتشار نظام اجتماعي مجانِس للبربرية التقنية البشعة التي رسَمتها أفلام الخيال العلمي المغرقة في النبوءة.

المراجع

Adorno, T. (1973) *Negative Dialectics*, New York: Seabury.
—— (1974) [1951] *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, London: New Left Books.
—— (1982) [1951] 'Freudian theory and the pattern of Fascist propaganda', in A. Arato and E. Gebhardt (eds) *The Essential Frankfurt School Reader*, New York: Continuum, pp. 118–137.
Adorno, T., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D., and Sanford, R. N. (1950) *The Authoritarian Personality*, New York: Harper.
Alavi, H. and Shanin, T. (eds) (1982) *Introduction to the Sociology of 'Developing' Societies*, New York: Monthly Review Press.
Alford, C. F. (1989) *Melanie Klein and Critical Social Theory*, New Haven: Yale University Press.
—— (1991) *The Self in Social Theory*, New Haven: Yale University Press.
Al-Haj, M. (1988) 'The changing Arab kinship structure: the effect of modernization in an urban community', *Economic Development and Cultural Change* 36: 237–258.
Allingham, M. (1987) *Unconscious Contracts: A Psychoanalytical Theory of Society*, London: Routledge and Kegan Paul.
Alvares, C. (1992) *Science, Development, and Violence*, London: Oxford University Press.
Arnason, J. (1991) 'Modernity as project and field of tensions', in A. Honneth and H. Joas (eds) *Communicative Action*, Cambridge, UK: Polity Press, pp. 181–213.
Bacal, H. and Newman, K. (1990) *Theories of Object Relations: Bridges to Self Psychology*, New York: Columbia University Press.
Bahro, R. (1986) *Building the Green Movement*, Philadelphia: New Society.
Baran, P. and Sweezy, P. (1966) *Monopoly Capital*, New York: Monthly Review Press.
Barglow, R. (1994) *The Crisis of the Self in the Age of Information*, London: Routledge.
Barratt, B. (1984) *Psychic Reality and Psychoanalytic Knowing*, Hillsdale, NJ: Analytic Press.
—— (1988) 'Why is psychoanalysis so controversial? Notes from left field!', *Psychoanalytic Psychology* 5(3): 223–239.
—— (1993) *Psychoanalysis and the Postmodern Impulse: Knowing and Being Since Freud's Psychology*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
Bastide, R. (1971) *Anthropologie Appliquée*, Paris: Payot.
Baudrillard, J. (1981) *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, St Louis, MO: Telos.

Baumeister, R. (1987) 'How the self became a problem: a psychological review of historical research', *Journal of Personality and Social Psychology* 52: 163–176.
Bell, D. (1965) 'The disjunction of culture and social structure: some notes on the meaning of social reality', in G. Holton (ed.) *Science and Culture*, Boston: Houghton Mifflin, pp. 236–250.
Benhabib, S. (1986) *Critique, Norm, and Utopia*, New York: Columbia University Press.
Benjamin, J. (1977) 'The end of internalization: Adorno's social psychology', *Telos* 32: 42–64.
—— (1988) *The Bonds of Love*, New York: Basic Books.
Berger, B. (1971) *Societies in Change: An Introduction to Comparative Sociology*, New York: Basic Books.
Berger, P. (1977) *Facing Up to Modernity*, London: Penguin.
Berger, P. and Luckmann, T. (1966) *The Social Construction of Reality*, New York: Anchor.
Berger, P., Berger, B., and Kellner, H. (1974) *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, New York: Vintage.
Berman, M. (1982) *All That is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity*, New York: Simon and Schuster.
Bernstein, R. (ed.) (1985) *Habermas and Modernity*, Cambridge: MIT Press.
Best, S. and Kellner, D. (1991) *Postmodern Theory: Critical Interrogations*, New York: Guilford.
Black, C. (1984) 'An introduction to modernization studies', in M. Nagai (ed.) *Development in the Non-Western World*, Tokyo: University of Tokyo Press, pp. 124–129.
Bleicher, J. (1980) *Contemporary Hermeneutics*, London: Routledge.
Blumer, H. (1990) *Industrialization as an Agent of Social Change: A Critical Analysis*, New York: A. de Gruyter.
Bogue, R. (1989) *Deleuze and Guattari*, London: Routledge.
Bollas, C. (1989) *Forces of Destiny*, London: Free Association.
Bookchin, M. (1986) *The Modern Crisis*, Philadelphia: New Society.
Boothby, R. (1991) *Death and Desire*, New York: Routledge.
Bottomore, T. (1983) *A Dictionary of Marxist Thought*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Bouchier, D. (1987) *Radical Citizenship*, New York: Schocken.
Boudon, R. (1986) *Theories of Social Change: A Critical Appraisal*, Berkeley: University of California Press.
Broughton, J. (1986) 'The psychology, history, and ideology of the self', in K. Larsen (ed.) *Dialectics and Ideology in Psychology*, Norwood, NJ: Ablex, pp. 128–164.
Broughton, J. (ed.) (1987) *Critical Theories of Psychological Development*, New York: Plenum.
Brown, B. (1973) *Marx, Freud, and the Critique of Everyday Life*, New York: Monthly Review Press.
Brown, N. O. (1959) *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*, Middletown, CT: Wesleyan University Press.
Brown, R. (1976) *Modernization: The Transformation of American Life, 1600–1865*, New York: Hill and Wang.
Brugger, B. (1983) *Modernisation and Revolution*, Beckenham, Kent: Croom Helm.
Brunner, J. (1987) 'Los debates sobre la modernidad y el futuro de América

Latina', in G. Martner (ed.) *Diseños Para el Cambio*, Caracas: Nueva Sociedad, pp. 73–115.
Bulhan, H. (1985) *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*, New York: Plenum.
Cahoone, L. (1988) *The Dilemma of Modernity*, Albany: SUNY Press.
Carstairs, G. (1984) 'Mental health and the environment in developing countries', in H. Freeman (ed.) *Mental Health and the Environment*, New York: Churchill Livingstone, pp. 425–452.
Castilla del Pino, C. (1969) *Psicoanálisis y Marxismo*, Madrid: Alianza.
Chailand, G. (1978) *Revolution in the Third World*, New York: Penguin.
Chasseguet-Smirgel, J. and Grunberger, B. (1986) *Freud or Reich?: Psychoanalysis and Illusion*, London: Free Association.
Clark, R. (1986) *Power and Policy in the Third World*, New York: Macmillan.
Craib, I. (1990) *Psychoanalysis and Social theory*, Amherst: University of Massachusetts.
Cushman, P. (1990) 'Why the self is empty: toward a historically situated psychology', *American Psychologist* 45: 599–611.
Dagnino, E. (1980) 'Cultural and ideological dependence: building a theoretical framework', in K. Kumar (ed.) *Transnational Enterprises*, Boulder: Westview, pp. 297–321.
D'Amico, R. (1978) 'Desire and the commodity form', *Telos* 35: 88–122.
Deleuze, G. and Guattari, F. (1983) *Anti-Oedipus*, Minnesota: University of Minnesota Press.
Desai, A. (1976) 'Need for revaluation of the concept', in C. Black (ed.) *Comparative Modernization*, New York: Free Press, pp. 89–103.
Dilthey, W. (1961) *Pattern and Meaning in History*, New York: Harper and Row.
DuBois, M. (1991) 'The governance of the Third World: a Foucauldian perspective on power relations in development', *Alternatives* 16: 1–30.
Eagleton, T. (1991) *Ideology: An Introduction*, London: Verso.
Earnest, W. R. (1992) 'Ideology criticism and interview research', in G. Rosenwald and R. Ochberg (eds) *Storied Lives*, New Haven: Yale University Press, pp. 250–264.
Eisenstadt, S. (1973) *Tradition, Change, and Modernity*, New York: John Wiley.
Ekins, P. (1992) *A New World Order: Grassroots Movements for Global Change*, New York: Routledge.
Elias, N. (1978) *The Civilizing Process*, Vol. 1, New York: Urizen Books.
Elliott, A. (1992) *Social Theory and Psychoanalysis in Transition*, Oxford: Blackwell.
—— (1993) 'The self-destructive subject: critical theory and the analysis of the unconscious and society', *Free Associations* 3(4): 503–544.
Elmandjra, M. (1985) 'Communication, informatics and development', *Development* No. 1: 3–5.
Ennew, J. and Milne, B. (1990) *The Next Generation: Lives of Third World Children*, Philadelphia: New Society.
Erikson, E. (1950) *Childhood and Society*, New York: Norton.
Etzioni-Halevy, E. (1981) *Social Change*, London: Routledge and Kegan Paul.
Fernandez-Christlieb, P. (1991) *El Espíritu de la Calle: Psicología Política de la Cultura Cotidiana*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
Fiske, D. and Shweder, R. (eds) (1986) *Metatheory in Social Science*, Chicago: University of Chicago Press.
Foucault, M. (1977) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York: Pantheon.

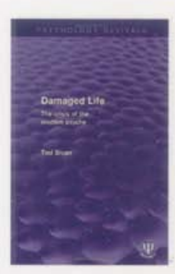
Fraser, N. (1989) *Unruly Practices*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
Freire, P. (1981) *Education for Critical Consciousness*, New York: Continuum.
Freud, S. (1958) [1911] 'Formulations on the two principles of mental functioning', in J. Strachey (ed. and trans.) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* 3: 187–222, London: Hogarth Press.
—— (1958) [1930] 'Civilization and its discontents', *Standard Edition* 21 57–146.
Fröbel, F., Heinrichs, J., and Kreye, O. (1985) 'The global crisis and developing countries', in H. Addo (ed.) *Development as Social Transformation*, Boulder: Westview, pp. 111–124.
Fromm, E. (1947) *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics*, New York: Rinehart.
—— (1955) *The Sane Society*, New York: Rinehart.
Frosh, S. (1987) *The Politics of Psychoanalysis*, London: Methuen.
—— (1989) 'Melting into air: psychoanalysis and social experience', *Free Associations* 16: 7–30.
Garnier, J.-P. and Lew, R. (1984) 'From the wretched of the earth to the defence of the West: an essay on left disenchantment in France', in *Socialist Register 1984*, London: Merlin, pp. 299–323.
Gear, M., Hill, M., and Liendo, E. (1981) *Working Through Narcissism: Treating its Sadomasochistic Structure*, New York: Aronson.
Gergen, K. (1991) *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, New York: Basic Books.
Gibbons, A. (1985) *Information, Ideology and Communication: The New Nations' Perspectives on an Intellectual Revolution*, New York: University Press of America.
Gorz, A. (1980) *Ecology as Politics*, Boston: South End Press.
Goulet, D. (1983) "Development" ... or "liberation?", in C. K. Wilbur (ed.) *Political Economy of Development and Underdevelopment*, 3rd edition, New York: Random House.
Gran, G. (1983) *Development by People: Citizen Control of a Just World*, New York: Praeger.
Greenspan, S. (1989) *The Development of the Ego*, Madison, CT: International Universities Press.
Gregg, G. (1991) *Self-Representation: Life Narrative Studies in Identity and Ideology*, New York: Greenwood.
Grotstein, J. (1991) 'Nothingness, meaninglessness, chaos, the "black hole" III', *Contemporary Psychoanalysis* 27(1): 1–33.
Guattari, F. (1984) *Molecular Revolution: Psychiatry and Politics*, Tr. R. Sheed. London: Penguin.
Habermas, J. (1970) *Toward a Rational Society*, Boston: Beacon.
—— (1971) *Knowledge and Human Interests*, Boston: Beacon.
—— (1984) *The Theory of Communicative Action*, Vol. 1, *Reason and the Rationalization of Society*, Boston: Beacon.
—— (1986) *Autonomy and Solidarity: Interviews*, London: Verso.
—— (1987) *The Theory of Communicative Action*, Vol. 2, *Life World and System*, Boston: Beacon.
—— (1990) *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge, MA: MIT Press.
Haferkamp, H. and Smelser, N. (eds) (1992) *Social Change and Modernity*, Berkeley: University of California Press.
Hannay, N. and McGuinn, R. (1980) 'The anatomy of modern technology: pro-

legomenon to an improved public policy for the social management of technology', *Daedalus* 109: 25–53.
Harvey, D. (1985) *Consciousness and the Urban Experience*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
Hayes, D. (1989) *Behind the Silicon Curtain*, Boston: South End Press.
Heilbroner, R. (1993) *21st Century Capitalism*, New York: Norton.
Held, D. (1980) *Introduction to Critical Theory*, Berkeley: University of California Press.
Henriques, J., Hollway, W., Urwin, C., Venn, C., and Walkerdine, V. (1984) *Changing the Subject*, London: Methuen.
Hewitt, J. (1989) *Dilemmas of the American Self*, Philadelphia: Temple University Press.
Hiernaux, J. (1984) 'Natural head poise and urban-industrialized life', *Current Anthropology* 25: 346–347.
Hinsie, L. and Campbell, R. (1970) *Psychiatric Dictionary*, 4th edition, London: Oxford University Press.
Holton, R. (1985) *The Transition from Feudalism to Capitalism*, New York: St Martin's Press.
Horkheimer, M. and Adorno, T. (1982) [1948] *Dialectic of Enlightenment*, New York: Continuum.
Horowitz, I. (1976) 'Personality and structural dimensions in comparative international development', in C. Black (ed.) *Comparative Modernization*, New York: Free Press, pp. 257–277.
Ingram, D. (1987) *Habermas and the Dialectic of Reason*, New Haven: Yale University Press.
Inkeles, A. (1983) *Exploring Individual Modernity*, New York: Columbia University Press.
Inkeles, A. and Smith, D. (1974) *Becoming Modern*, Cambridge: Harvard University Press.
Institute of Social Research (1936) *Studien über Autorität und Familie*, Paris: Feliz Alcan.
Jackson, M. (1984) *Self-esteem and Meaning*, Albany: SUNY Press.
Jacoby, R. (1975) *Social Amnesia*, Boston: Beacon.
Jameson, F. (1990) *Late Marxism: Adorno, or the Persistence of the Dialectic*, London: Verso.
Jay, M. (1973) *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923–1950*, Boston: Little, Brown.
—— (1984) *Adorno*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Jones, E. (1981) 'Critique of empathic science: on Kohut and narcissism', *Psychology and Social Theory* No. 2: 19–42.
Kaës, R. (1980) *L'idéologie: Etudes Psychoanalytiques*, Paris: Dunod.
Kardiner, A. (1945) *The Psychological Frontiers of Society*, New York: Columbia University Press.
Karnoouh, C. (1984) 'Culture and development', *Telos* 17(3): 71–82.
Kernberg, O. (1975) *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*, New York: Jason Aronson.
—— (1977) *Object Relations Theory and Clinical Psychoanalysis*, New York: Jason Aronson.
—— (1985) *Internal World and External Reality*, New York: Jason Aronson.
Klein, M. (1935) 'A contribution to the psychogenesis of manic-depressive states', *International Journal of Psycho-Analysis* 16: 145–174.
Kodai, M. (1984) *Libido Illimited: Freud Apolitique?*, Paris: Points hors Ligne.

Kohli, M. (1986) 'Gesellschaftzeit und Lebenszeit: Der Lebenslauf im Strukturwandel der Moderne', *Soziale Welt* 4: 183–208.
Kolakowski, L. (1990) *Modernity on Endless Trial*, Chicago: University of Chicago Press.
Kolb, D. (1986) *The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger, and After*, Chicago: University of Chicago Press.
Kovel, J. (1981) *The Age of Desire*, New York: Pantheon.
—— (1988) *The Radical Spirit*, London: Free Association.
Kroll, J. (1988) *The Challenge of the Borderline Patient*, New York: Norton.
Kuzmics, H. (1984) 'Elias' theory of civilization', *Telos* 17(3): 83–99.
Lacan, J. (1977) [1966] *Ecrits: a Selection*, New York: Norton.
Laclau, E. and Mouffe, C. (1985) *Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics*, London: Verso.
Lasch, C. (1977) *Haven in a Heartless World*, New York: Basic Books.
—— (1979) *The Culture of Narcissism*, New York: Norton.
Lefebvre, H. (1984) *Everyday Life in the Modern World*, New Brunswick: Transaction.
Lerner, D. (1958) *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*, Glencoe, IL: Free Press.
Lichtman, R. (1982) *The Production of Desire*, New York: Free Press.
Lindstrom, L. (1993) *Cargo Cult: Strange Stories of Desire from Melanesia and Beyond*, Honolulu: University of Hawaii Press.
Livesay, J. (1985) 'Habermas, narcissism, and status', *Telos* 18(2): 75–90.
Lorenzer, A. (1976) 'Symbols and stereotypes', in P. Connerton (ed.) *Critical Sociology*, New York: Penguin, pp. 134–152.
Luke, T. (1989) *Screens of Power*, Urbana: University of Illinois Press.
—— (1991) 'Community and ecology', *Telos* 24(2): 69–79.
Luke, T. W. and White, S. K. (1985) 'Critical theory, the information revolution, and an ecological path to modernity', in J. Forester (ed.) *Critical Theory and Public Life*, Cambridge: MIT Press, pp. 22–53.
Lummis, C. (1991) 'Development against democracy', *Alternatives* 16: 31–36.
MacCannell, D. (1976) *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*, New York: Schocken.
Marcuse, H. (1962) *Eros and Civilization*, New York: Vintage.
—— (1964) *One-dimensional Man*, Boston: Beacon.
—— (1969) *Essay on Liberation*, Boston: Beacon.
—— (1970) *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia*, Boston: Beacon.
—— (1978) *The Aesthetic Dimension: Toward a Critique of Marxist Aesthetics*, Boston: Beacon.
Marks, J. (1983) *Science and the Making of the Modern World*, London: Heinemann.
Marsella, A. (1978) 'The modernization of traditional cultures: consequences for the individual', in D. Hoopes, P. Pedersen, and G. Renwick (eds) *Overview of Intercultural Education, Training, and Research*, Vol. 3, La Grange Park, IL: Intercultural Network, pp. 108–147.
Martín-Baró, I. (1994) *Writings for a Psychology of Liberation Psychology*, Cambridge: Harvard University Press.
Mattelart, A. (1983) *Transnationals and the Third World*, South Hadley, MA: Bergin and Garvey.
Miller, A. (1986) 'Depression and grandiosity as related forms of narcissistic disturbances', in A. Morrison (ed.) *Essential Papers on Narcissism*, New York: NYU Press, pp. 323–347.

Miller, J. (1993) *The Passion of Michel Foucault*, New York: Simon and Schuster.
Mirowsky, J. (1989) *Social Causes of Psychological Distress*, New York: Aldine de Gruyter.
Mommsen, W. (1987) 'Personal conduct and societal change: toward a reconstruction of Max Weber's concept of history', in S. Lash and S. Whimster (eds) *Max Weber, Rationality, and Modernity*, London: Allen and Unwin, pp. 35–51.
Nandy, A. (1987) *Traditions, Tyranny and Utopia*, Delhi: Oxford University Press.
Narr, W.-D. (1985) 'Toward a society of conditioned reflexes', in J. Habermas (ed.) *Observations on 'The Spiritual Situation of the Age'*, Cambridge, MA: MIT Press, pp. 31–66.
Nash, M. (1984) *Unfinished Agenda: The Dynamics of Modernization in Developing Nations*, Boulder: Westview.
Naumann, J. and Hufner, K. (1985) 'Evolutionary aspects of social and individual development', in J. R. Nesselroade and A. von Eye (eds) *Individual Development and Social Change: Explanatory Analysis*, Orlando, FL: Academic Press, pp. 51–93.
O'Neill, J. (1985) 'Decolonization and the ideal speech community', in J. Forester (ed.) *Critical Theory and Public Life*, Cambridge: MIT Press, pp. 57–75.
Poggie, J. and Lynch, R. (eds) (1974) *Rethinking Modernization*, Westport, Conn: Greenwood.
Politzer, G. (1947) *La Crise de la Psychologie Contemporaine*, Paris: Editions Sociales.
Poole, R. (1991) *Morality and Modernity*, London: Routledge.
Poster, M. (1978) *Critical Theory of the Family*, New York: Seabury.
—— (1990) *The Mode of Information: Poststructuralism and Social Context*, Chicago: University of Chicago Press.
Rabinow, P. (ed.) (1984) *The Foucault Reader*, New York: Pantheon.
Robinson, P. (1969) *The Freudian Left*, New York: Harper and Row.
Rogers, E. (1969) *Modernization among Peasants*, New York: Holt, Rinehart and Winston.
Routledge, P. (1987) 'Modernity as a vision of conquest: development and culture in India', *Cultural Survival Quarterly* 11(3): 63–66.
Schafer, R. (1976) *A New Language for Psychoanalysis*, New Haven: Yale University Press.
Schmid, M. (1982) 'Habermas's theory of social evolution', in J. Thompson and D. Held (eds) *Habermas: Critical Debates*, Cambridge, MA: MIT Press, pp. 162–180.
Schneider, M. (1975) *Neurosis and Civilization: A Marxist-Freudian Synthesis*, New York: Seabury.
Sennett, R. and Cobb, J. (1973) *The Hidden Injuries of Class*, New York: Vintage.
Shapiro, D. (1965) *Neurotic Styles*, New York: Norton.
Simmel, G. (1971) [1903] 'The metropolis and mental life', in *On Individuality and Social Forms*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 324–339.
Sloan, S. T. (1987) *Deciding: Self-deception in Life Choices*, London: Methuen.
—— (1990) 'Psychology for the Third World?', *Journal of Social Issues* 46(3): 1–20.
Snell, B. (1960) *The Discovery of the Mind*, New York: Harper and Row.
Stewart, A. and Healy, J. (1989) 'Linking individual development and social changes', *American Psychologist* 44(1): 30–42.
Stout, J. (1991) 'Modernity without essence', *Soundings* 74(3–4): 525–540.
Strasser, H. (ed.) (1981) *An Introduction to Theories of Social Change*, London: Routledge and Kegan Paul.

Stromberg, P. (1992) *Language and Self-transformation: A Study of the Christian Conversion Narrative*, New York: Cambridge University Press.
Thompson, E. P. (1963) *The Making of the English Working Class*, New York: Vintage.
Thompson, J. (1984) *Studies in the Theory of Ideology*, Berkeley: University of California Press.
Thomson, I. (1989) 'The transformation of the social bond: images of individualism in the 1920s versus the 1970s', *Social Forces* 67(4): 851–870.
Todd, E. (1987) *The Causes of Progress: Culture, Authority and Change*, New York: Basil Blackwell.
Tolman, C. (1994) *Psychology, Society, and Subjectivity: An Introduction to German Critical Psychology*, London: Routledge.
Tolman, C. and Maiers, W. (eds) (1991) *Critical Psychology: Contributions to a Historical Science of the Subject*, New York: Cambridge University Press.
Trainer, F. (1989) 'Reconstructing radical development theory', *Alternatives* 14: 481–515.
van Nieuwenhuijze, C. (ed.) (1984) *Development Regardless of Culture*, Leiden: E. J. Brill.
Wachtel, P. (1989) *The Poverty of Affluence: A Psychological Portrait of the American Way of Life*, Philadelphia: New Society.
Watson, L. (1970) 'Urbanization and the Guajiro matrifocal family: consequences for socialization and personality development', *Anthropologica* 27: 3–23.
Weber, M. (1958) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: Scribners.
Westen, D. (1985) *Self and Society*, New York: Cambridge University Press.
Wexler, P. (1983) *Critical Social Psychology*, Boston: Routledge and Kegan Paul.
White, S. (1988) *The Recent Work of Jürgen Habermas*, New York: Cambridge University Press.
Whitebook, J. (1985) 'Reason and happiness: some psychoanalytic themes in critical theory', in R. Bernstein (ed.) *Habermas and Modernity*, Cambridge: MIT Press, pp. 140–160.
Wiersma, J. (1988) 'The press release: symbolic communication in life history interviewing', *Journal of Personality* 56(1): 205–238.
Wilensky, H. and Lebeaux, C. (1965) *Industrial Society and Social Welfare*, New York: Free Press.
Yeh, E.-K. (1985) 'Sociocultural changes and the prevalence of mental disorders in Taiwan', in W.-S. Tseng and D. Wu (eds) *Chinese Culture and Mental Health*, Orlando, FL: Academic Press, pp. 265–286.
Zaretsky, E. (1976) *Capitalism, the Family, and Personal Life*, New York: Harper and Row.
Zizek, S. (1989) *The Sublime Object of Ideology*, London: Verso.
—— (1991) *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*, London: Verso.



حياة تالفة

أزمة النفس الحديثة

يفترض عنوان الكتاب الحالي أن النفس الحديثة تعاني من أزمة، وينطلق المؤلف تود سلون - أستاذ علم النفس الإرشادي - عبر فصوله المختلفة ليتفقّد طبيعة هذه الأزمة وأبعادها ومستوياتها. **حياة تالفة**، عبارة موحية استعارها سلون من تيودور أدورنو (1937-1969) لتعبر عن نمط الحياة الذي أقام تلك الأزمة، مضطلعًا بعد ذلك بمهمة الكشف عن الأبنية النفسية الضارة التي شكّلها النظام الحداثي الرأسمالي مدعومًا بأيديولوجيا القهر والاستغلال المادي الاستهلاكي.

د. عبدالله الشهري

ابن النديم للنشر والتوزيع
الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3
محل رقم 1، المحمدية
تلفاكس: 88 97 25 41 213+
خلوي: 03 76 20 661 213+
email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
الحمراء - شارع ليون - برج ليون، ط6
بيروت-لبنان - ص. ب. 113/6058
خلوي: 28 28 69 3 961+
هاتف: 37 04 74 1 961+
email: rw.culture@yahoo.com

ISBN 978-614-466-111-6

